This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

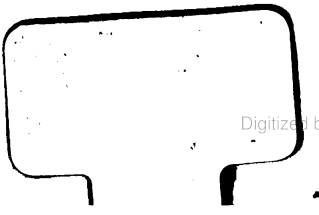
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

265. i.
610.

600074200J



Digitized by Google

Digitized by Google

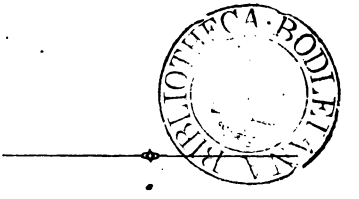
Digitized by Google

Schopenhauer's

Erlösungslehre.

Von

Dr. Raphael Koeber.



Berlin.
Carl Duncker's Verlag.
(C. Heymons.)
1881.

Digitized by Google

Digitized by Google

Seinem lieben

Michael von Dawidoff

widmet

diese Blätter

in unwandelbarer Freundschaft

der Verfasser.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Anregung zu dem gegenwärtigen Aufsatz verdanke ich der vortrefflichen Abhandlung E. v. Hartmann's »über die nothwendige Umbildung der Schopenhauer'schen Philosophie«[1]), sowie auch einzelnen Bemerkungen J. Frauenstädt's in dessen »Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie«.[2])

Dass nur der objektive Idealismus im Stande ist, die Schopenhauer'sche Lehre zu retten, muss jedem philosophischen Leser sofort einleuchten, denn alle Hauptelemente, welche dieser Lehre zu Grunde liegen (nach Hartmann vier: Idealismus, Realismus, Spiritualismus und Materialismus), und von denen jedes, einzeln genommen, ein Standpunkt für sich sein kann, heben sich, in einem und demselben System, nothwendig gegenseitig auf. Soll nun, wie es Schopenhauer verlangt, jedes von diesen Elementen seiner Lehre eine Wahrheit enthalten, und nicht nur zur Erkenntniss der in seine specifische Sphäre fallenden Erscheinungen, sondern zur Erkenntniss des Ganzen dienen, so müssen alle diese Elemente selbst ein Ganzes bilden, sich gegenseitig durchdringen, ergänzen, eine innere, nothwendige Verbindung mit einander eingehen, und dürfen nicht, wie bei Schopenhauer, einfach ohne jeden Zusammenhang, rein äusserlich und zufällig an einander gereiht werden. Eine solche Verbindung des Realen und Idealen zu innerer Einheit ist aber nichts Anderes als Ideal-Realismus oder objektiver Idealismus. — Ueberhaupt muss eine Lehre, wie die Schopenhauer'sche, unbedingt dem Ideal-Realismus verfallen, denn sie ist entschiedener Monismus, ohne entschiedener Realismus oder Idealismus zu sein. Demnach erklärt sie die Welt als Ganzes aus dem Einen Princip, zieht aber zugleich zur Erklärung einzelner

[1]) Gesammelte philos. Abhandl. zur Phil. d. Unbew. Berlin 1872 (vergriffen). Wieder abgedruckt unter dem Titel: „Schopenhauer's Pantheismus" in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen", Berlin 1876, D. IV, S. 636—49.

[2]) Leipzig 1876.

Digitized by Google

Erscheinungen theils den Idealismus, theils den Realismus hinzu. Soll nun ein solches Verfahren einen philosophischen Werth haben, so ist ein solcher Monismus gezwungen, sein All-Eines als ein doppelseitiges, d. h. sowohl ideal als real zu fassen. So hat auch Schopenhauer sich dasselbe gedacht. Der objektive Idealismus ist in seiner Philosophie keineswegs, wie Hartmann annimmt,[1]) in einem embryonischen Zustande, spielt nicht blos als fünftes Element durch jene vier hindurch, sondern ist die eigentliche, aber absichtlich verdeckte Basis des Systems, und die anderen Bestandtheile desselben (die Mystik und die Romantik ausgenommen) sind hässliche, bedeutungslose Anhängsel, durch welche nichts erklärt wird und werden sollte, und die selbst ihre Erklärung nur in persönlichen und ziemlich äusserlichen Eigenschaften ihres Urhebers finden.

Ich will, auf den folgenden Blättern, diese Behauptung zu rechtfertigen versuchen, und Schopenhauer's Lehre von der Erlösung, also den Kern seiner Philosophie, im Lichte des objektiven Idealismus darstellen. —

I.

Nachdem wir uns vom Zauber der hinreissenden, hochpoetischen Darstellungsweise Schopenhauer's endlich befreit und nun kaltblütig und kritisch seine Schriften studiert haben, muss uns ein merkwürdiger Widerspruch zwischen seinen Absichten und ihrer Durchführung bald überraschen. Es ist, als ob der einfache, gesunde Menschenverstand sich an unserem Philosophen rächen wollte für die Missachtung, die seine Aussagen von Seiten des letzteren erfahren haben. Denn sobald Schopenhauer seine wahnwitzige Behauptung, das Princip der Welt, der »Wille«, sei ein intellektloses, begründen und darauf weiter bauen wollte, strafte er sich selbst Lügen, indem er in Widersprüche verfiel und solche Sätze aufstellte, welche die stillschweigende Voraussetzung, der Wille sei ein intellektuelles Princip, sehr deutlich zu erkennen geben.

---

[1]) a. a. O., S. 57.

Digitized by Google

Wenige Beispiele werden, hoffe ich, genügen, dies nachzuweisen.

Werfen wir aber vorher die Frage auf: wie ist es möglich, dass ein Mann, wie Schopenhauer, der doch sonst ein so scharfes Auge für fremde Fehler besass, selbst in so handgreifliche Ungereimtheiten verfallen konnte?

Dieser Umstand scheint mir lediglich in der Persönlichkeit Schopenhauer's selbst seinen Grund zu haben, in seiner unglückseligen Gehässigkeit und himmelschreienden Ungerechtigkeit in der Beurtheilung der meisten seiner deutschen Vorgänger und aller Zeitgenossen. Diese traurige Eigenschaft hat ihn veranlasst, mit dem englisch-französischen Sensualismus und Materialismus zu liebäugeln, seine tief-speculative und idealistische Natur häufig zu verschleiern und selbst gewaltsam da zu unterdrücken, wo er fühlen musste, dass sie ihn nothwendig auf die Bahn der von ihm so geringgeschätzten und oft wohl mit Absicht verkannten Männer, wie Leibniz, Schelling und Hegel führen würde. — Darum musste sein »Wille« ein blindes, intellektloses Princip sein; darum blieben die »unbewussten Vorstellungen« ganz unberücksichtigt; darum ist aber auch sein Hauptwerk ein glänzendes Unding geworden, eine Zusammenstellung von Tief- und Widersinnigstem, wimmelnd von Sätzen, die sich nur à tout prix von allem bisher Gedachten und Gelehrten unterscheiden sollten, und an die ihr Urheber selbst weder geglaubt hat noch glauben konnte.

Das beste Resumé seiner ganzen Lehre giebt Schopenhauer selbst in folgenden Worten: »der Wille allein ist: er, das Ding an sich, er, die Quelle aller Erscheinungen. Seine Selbsterkenntniss und darauf sich entscheidende Bejahung und Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich.«[1])

Was sagt uns dieser Satz? Ausser dem Willen ist schlechterdings Nichts. Alle mannigfaltigen Erscheinungen, deren Kette die ganze sichtbare Welt ausmacht, sind lediglich Objektivationen des Willens, also, im Grunde, der Wille selbst. Der Zweck dieser Objektivationen, der Weltzweck, ist die Selbsterkenntniss des Willens.

Dasselbe kürzer: Die Welt ist ein Stufenreich der Willens-

---

[1]) Welt a. W. etc. 4. Aufl. I, 216.

Digitized by Google

objektivationen, deren Endresultat die Selbsterkenntniss des Willens ist.

Oder: Die Welt ist eine allmälige Entwicklung der Selbsterkenntniss des Willens.

Diese wahre und tiefe Auffassung der inneren Bedeutung der Welt wird jeder denkende Mensch gern unterzeichnen, und zwar darum, dass er den obigen höchst einfachen und klaren Satz nicht anders als eine nothwendige Folgerung aus einem ihm entsprechenden Grundsatz ansehen wird. — Welcher Grundsatz liesse sich nun bei Schopenhauer erwarten, nachdem man erfahren, dass die Welt eine processirende Selbsterkenntniss ihres Princips sei? Offenbar nur der, dass das Weltprincip ein der Erkenntniss fähiges ist. Der Erkenntniss fähig sein, heisst aber Intellekt sein, und so schliessen wir auf die einzig mögliche Weise: das Weltprincip, der Wille, ist ein intelligenter Wille, d. h. er ist geistiger Natur.

Weit entfernt ist aber Schopenhauer selbst, von diesem Grundsatz auszugehen. Er wird nicht müde, bei jeder Gelegenheit zu wiederholen, dass der Grundzug seiner Lehre, welcher dieselbe zu allen je dagewesenen in Gegensatz stellt, die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntniss ist, die, sowohl als ihr Substrat, der Intellekt, späteren Ursprungs, eine blosse Gehirnfunktion, ein blos Sekundäres und als solches vom Willen Grundverschiedenes, ihm ganz Unwesentliches ist.[1])

Und dieser intellektlose Wille, dieser zwecklose Trieb, soll sich nun als eine Welt objektiviren, deren mannigfaltige Gestaltungen eine Pyramide bilden, deren Spitze der Mensch ist![2])

Die blosse Behauptung ist aber noch keine Lehre: sie bedarf, um eine solche zu werden, der Beweise und der Durchführung.

Wie sieht es denn mit diesen letzteren bei Schopenhauer aus?

Die Hauptgründe, worauf Schopenhauer seinen Beweis der Posteriorität des Intellekts stützt, sind folgende:

»Die immer höher stehenden Stufen der Objektität des Willens führen endlich zu dem Punkt, wo das Individuum nicht mehr durch

[1]) Ueber d. Will. i. d. Ntr. 3. Aufl. S. 2 f. 19 f. Welt a. W. II, Kap. 19 u. ö.

[2]) Welt a. W. I, 182.

Digitized by Google

blosse Reize seine zu assimilirende Nahrung erhalten konnte, weil solcher Reiz abgewartet werden muss, hier aber die Nahrung eine specieller bestimmte ist, und bei der immer mehr angewachsenen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen das Gedränge und Gewirre so gross geworden ist, dass sie einander stören, und der Zufall, von dem das durch blosse Reize bewegte Individuum seine Nahrung erwarten muss, zu ungünstig sein würde. Die Nahrung muss daher aufgesucht, ausgewählt werden . . . Dadurch wird hier die Bewegung auf Motive und wegen dieser die Erkenntniss nothwendig, welche also eintritt als ein auf dieser Stufe der Objectivation des Willens erfordertes Hülfsmittel, μηχανη, zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts.« »Mit diesem Hülfsmittel steht nun, mit einem Schlage, die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen . . . Der Wille hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches nothwendig wurde zur Aufhebung des Nachtheils, der aus der komplicirten Beschaffenheit seiner Erscheinungen erwachsen würde.« [1])

In Rücksicht auf den Willen und seine Aeusserungen unterscheidet sich der Mensch gar nicht vom Thiere: »ein Verlangen, Begehren, Wollen . . . ist jedem Bewusstsein eigen. Der Mensch hat es mit dem Polypen gemein. Dieses ist demnach das Wesentliche und die Basis jedes Bewusstseins . . . Alle Handlungen und Geberden der Thiere, welche Bewegungen des Willens ausdrücken, verstehen wir unmittelbar aus unserem eigenen Wesen ... Hingegen die Kluft zwischen uns und ihnen entsteht einzig und allein durch die Verschiedenheit des Intellektes ... Diese Betrachtung macht deutlich, dass der Wille in allen thierischen Wesen das Primäre und Substantielle ist, der Intellekt hingegen ein Sekundäres, Hinzugekommenes, ja, ein blosses Werkzeug zum Dienste des Ersteren, welches, nach den Erfordernissen dieses Dienstes, mehr oder weniger vollkommen und komplicirt ist.« [2])

Weil also der Intellekt eine spätere, durch die Noth der animalischen Wesen bedingte oder hervorgerufene Willensobjektivation ist, soll der Wille an sich ein intellektloser sein! Was heisst aber »sich objektiviren, in die Erscheinung treten?« Doch nichts anderes

[1]) Welt a. W. I, 178 f.
[2]) Welt a. W. II, 228 f.

Digitized by Google

als den Inhalt seines Wesens in der Erscheinung darstellen. Und sich stufenweise objektiviren bedeutet sich entwickeln. Was heisst es, wenn Schopenhauer sagt, die Erkenntniss komme zum Dienste des Willens hinzu, werde, zu diesem Zweck, wie ein Licht angezündet?

Hinzukommen, angezündet werden kann etwas entweder von aussen oder von innen. Wo ist ein »Aussen« bei Schopenhauer, da schlechterdings Alles im Willen seinen Ursprung hat, der Wille selbst ist? Kommt also etwas in der Natur hinzu, so ist es allein der Wille, der durch sich und aus sich etwas hinzukommen lässt; geht die Erkenntniss auf den obersten Stufen der Willensobjektivation wie ein Licht auf, so muss es der Wille sein, der sich selbst aus sich selbst das Brennmaterial dazu herleiht. Denn »nihil est in universo, quod non ante fuerit in voluntate!« — Diese Variation des Locke'schen Satzes ist der wahre Ausgangspunkt der Schopenhauer'schen Lehre. So hat es auch ihr Urheber gemeint. Wenn also der Wille sich bis zum Menschen entwickelt, so muss er auch, selbstverständlich, von Hause aus, ein mit den Anlagen zu dieser Entwicklungsstufe ausgestatteter sein.

Der Intellekt als blosse Anlage ist ein unbewusster Intellekt; und so ergiebt sich aus diesen einfachen Betrachtungen, die jeder Unbefangene von selbst macht, die Nothwendigkeit, den Willen an sich als einen unbewusst-intellektuellen zu fassen, wodurch die Schopenhauer'sche Lehre, mit einem Schlag, von allen sie verunstaltenden Widersprüchen befreit, in ihrem Fundament befestigt und zu einem wirklichen System wird.

So sehen wir, dass der Beweis der absoluten oder metaphysischen Posteriorität des Intellekts sein Ziel nicht erreicht, und nur für die relative oder phänomenale Posteriorität des Intellekts gilt, d. h. für das blos in der Erscheinung spätere Heraustreten desselben aus seinem unbewussten Zustande zum Leben im Lichte des Bewusstseins, dessen höchste Stufe die Erkenntniss ist.

Zwingt uns die Auffassung des Weltprocesses als einer Selbsterkenntniss des Willens, und der Begriff der stufenweisen Willensobjektivation bis zum Menschen hinauf, den Willen an sich als einen mit Intellekt begabten zu betrachten, so

Digitized by Google

werden wir zu dieser Annahme nicht minder schon durch den Titel des Schopenhauer'schen Hauptwerkes selbst genöthigt.

Man muss J. Frauenstädt nur beistimmen, wenn er[1]) von der Schopenhauer'schen Lehre sagt, sie dränge dazu, auch die Vorstellung als eine allgemeine Eigenschaft der Willensobjektivationen zu betrachten, d. h. dem Wesen des Willens an sich den Intellekt zuzuschreiben. Es wäre richtiger, meint Frauenstädt, Schopenhauer, anstatt seinen Anthropomorphismus überhaupt, vorzuwerfen, dass er in demselben nicht weit genug gegangen ist und mit dem Willen die Vorstellung nicht ebenso verallgemeinert hat, während doch aus dem Grundgedanken seiner Metaphysik, die Welt sei durch und durch Wille und zugleich durch und durch Vorstellung,[2]) nothwendig folgt, dass alle Wesen einerseits wollend, andererseits vorstellend sind.

Nach Schopenhauer giebt es keinen Dualismus der Principien der Bewegung, d. h. einen Willen für die inneren und Ursachen für die äusseren Bewegungen, sondern es giebt nur »ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloses Princip aller Bewegung: ihre innere Bedingung ist Wille, ihr äusserer Anlass Ursache, welche, nach Beschaffenheit des Bewegten, auch in Gestalt des Reizes oder des Motivs auftreten kann.«[3])

Alle drei Formen der Ursächlichkeit wirken nach gleicher Nothwendigkeit: durch die relative Freiheit des Menschen, d. h. durch seine Freiheit vom unmittelbaren Zwange der anschaulich gegenwärtigen, auf seinen Willen als Motive wirkenden Objekte, welchem das Thier durchaus unterworfen ist, ist nur die Art der Motivation geändert, hingegen die Nothwendigkeit der Wirkung der Motive, trotz der zugenommenen Incommensurabilität und Heterogeneität zwischen Ursache und Wirkung, nicht im mindesten aufgehoben oder auch nur verringert. Das abstrakte Motiv bleibt eine Ursache, wie jede andere.[4])

Schopenhauer lehrt also nicht blos die Identität des Willens, sondern auch die der Kausalität auf allen Stufen der Natur: »so

[1]) a. a. O. Br. 7.
[2]) Welt a. W. I, 193.
[3]) Ueber d. Will. i. d. Ntr. S. 85 f.
[4]) Grundpr. d. Eth. 2. Aufl. S. 35 f. 38.

Digitized by Google

erkennen wir«, sagt er,[1]) »trotz aller accidentellen Verschiedenheit, zwei Identitäten, nämlich die der Kausalität mit sich selbst auf allen Stufen, und die des zuerst unbekannten X (d. h. der Naturkräfte und Lebenserscheinungen) mit dem Willen in uns.« »Der alte Irrthum sagt: wo Wille ist, ist keine Kausalität mehr, und wo Kausalität, kein Wille. Wir aber sagen: überall wo Kausalität ist, ist Wille, und kein Wille agirt ohne Kausalität.« Ist aber einmal die Identität der Kausalität anerkannt, so ist damit auch gesagt, dass der Factor aller drei Formen der Ursächlichkeit ein und derselbe ist. Wenn nun Schopenhauer den inneren Factor aller Bewegung a potiori Wille nennt, so lässt sich nicht einsehen, warum der äussere Factor nicht, ebenfalls a potiori, Vorstellung genannt werden dürfte.[2])

Denn, ist die Vorstellung bloss eine Eigenschaft der animalischen Wesen, so sind die Motive toto genere von Reizen und Ursachen im eigentlichen Sinne verschieden, und jene Identität ist somit aufgehoben. Sind aber die Motive nichts anderes als potenzirte Reize und Ursachen, so kann auch der Factor der Motive nichts anderes sein, als der potenzirte Factor der unteren Formen der Ursächlichkeit. Ist demnach die Bewegung auf Motive eine Bewegung auf bewusste Vorstellungen, so ist die Bewegung auf Reize und Ursachen eine Bewegung auf unbewusste Vorstellungen. Ist das Bewusstsein Intellekt mit Erkenntniss, so ist das Unbewusstsein eine noch schlummernde Erkenntniss, ein Intellekt ohne Erkenntniss.

Die Bedingung der Vorstellung, die Unterlage, der bleibende Träger, das Prius des Bewusstseins, die Wurzel des Baumes, wovon das Bewusstsein die Frucht ist, — dieses, sagt Schopenhauer,[3]) kann nicht selbst durch das Bewusstsein bedingt sein. Es ist der (unbewusste) Wille, der zu seinen Zwecken das Bewusstsein hervorbringt. — Vollkommen richtig. Das Unbewusstsein ist in der That, wie Schopenhauer auch selbst weiter sagt,[4]) der ursprüngliche und

[1]) Ueber d. W. i. d. Ntr. S. 92 f. Vgl. Parerga II, 247, wo S. in der Analogie des Willens mit der Tangentialkraft und der Motive mit Centripetalkraft mehr als ein blosses Gleichniss findet.

[2]) Vgl. J. Frauenstädt a. a. O.

[3]) Welt a. W. II, 153.

[4]) Ebd. 156.

Digitized by Google

natürliche Zustand aller Dinge«; aber dieser Zustand ist nicht Intellektlosigkeit, kann es nicht sein, wenn, nach Schopenhauer's eigener Aussage,[1]) aus ihm das Bewusstsein, mithin die Erkenntniss »als die höchste Efflorescenz« hervorgeht.

Wir sehen uns also genöthigt, den Willen an sich mit dem unbewussten Intellekt schlechterdings zu indentificiren: der Wille als Ding an sich ist ein Geistiges, in seinen Objektivationen durch unbewusste Vorstellungen geleitetes Princip.

Diesen Gedanken spricht auch Schopenhauer selbst ganz unumwunden aus. »Die wahre Metaphysik,« sagt er,[2]) »belehrt uns, dass das Physische selbst blosses Produkt, oder vielmehr Erscheinung, eines Geistigen (des Willens) sei.«

Und durch ein schönes Gleichniss giebt er seine Ansicht zu erkennen, dass der Wille auf den untersten Stufen seiner Objektivation nach unbewussten Vorstellungen, also (unbewusst) zweckmässig handelt. »Wir erkennen,« sagt er,[3]) »in den untersten Naturkräften selbst schon jenen selben und einen Willen, welcher eben an ihnen seine erste Aeusserung hat, und, bereits in dieser seinem Ziel entgegenstrebend, durch ihre ursprünglichen Gesetze selbst, auf seinen Endzweck hinarbeitet, welchem daher Alles, was nach blinden Naturgesetzen geschieht, nothwendig dienen und entsprechen muss; wie dieses denn auch nicht anders ausfallen kann, sofern alles Materielle nichts anderes ist, als eben die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität des Willens zum Leben, welcher Einer ist. Also schon die untersten Naturkräfte selbst sind von jenem selben Willen beseelt, der sich nachher in den mit Intelligenz« (wir würden sagen »mit Bewusstsein«) »ausgestatteten, individuellen Wesen, über sein eigenes Werk verwundert, wie der Nachtwandler am Morgen über das, was er im Schlafe vollbracht hat.«

Dies ist, denke ich, deutlich genug gesprochen: der Wille verfolgt (unbewusste) Zwecke, handelt also nach (unbewussten) Vorstellungen, und ist somit Intellekt. —

---

[1]) Welt a. W. II, 156.
[2]) Ueber d. Will. i. d. Ntr. S. 20.
[3]) Welt a. W. II, 369.

Digitized by Google

Ich führe, zur Bekräftigung dieser Ansicht, noch einige Stellen an, die, ohne die Voraussetzung eines intellektuellen Willens, hinzuschreiben, eine Schopenhauer nicht zuzumuthende Absurdität wäre.

»In Wahrheit ist jedes Organ anzusehen als der Ausdruck einer universalen, d. h. ein für alle Mal gemachten Willensäusserung, einer fixirten Sehnsucht des Willens zum Leben: z. B. ihn ergreift die Sehnsucht, auf Bäumen zu leben, an ihren Zweigen zu hängen, von ihren Blättern zu zehren, ohne Kampf mit anderen Thieren und ohne je den Boden zu betreten: dieses Sehnen stellt sich, endlose Zeit hindurch, dar in der Gestalt (platonischer Idee) des Faulthiers. Gehen kann es fast gar nicht, weil es nur auf Klettern berechnet ist: hülflos auf dem Boden, ist es behend auf den Bäumen und sieht selbst aus wie ein bemooster Ast, damit kein Verfolger seiner gewahr werde.«[1]) — »Die ausnahmslose Zweckmässigkeit, die offenbare Absichtlichkeit in allen Theilen des thierischen Organismus kündigt deutlich an, dass hier nicht zufällig und planlos wirkende Naturkräfte, sondern ein Wille thätig gewesen sei.«[2]) — »Der Stier stösst nicht, weil er eben Hörner hat, sondern weil er stossen will, hat er Hörner.«[3]) — »Wenn wir ein osteologisches Kabinet durchmustern, so wird es uns wahrlich vorkommen, als sähen wir ein und dasselbe Wesen (jenes Urthier de Lamarck's, richtiger den Willen zum Leben) nach Maassgabe der Umstände seine Gestalt verändern . . . Es besteht die grösste Wandelbarkeit, Bildsamkeit, Fügsamkeit dieser selben Knochen, in Hinsicht auf Grösse, Gestalt und Zweck der Anwendung: und diese sehen wir mit ursprünglicher Kraft und Freiheit durch den Willen bestimmt werden, nach Maassgabe der Zwecke, welche die äussern Umstände ihm vorschieben: er macht daraus, was sein jedesmaliges Bedürfniss heischt.«[4])

Diese Sätze bedürfen keiner weiteren Erläuterung; sie sprechen für sich: ist einmal dem Willen ein absichtliches, durch eine fixirte Sehnsucht (d. h. unbewusste Vorstellung) motivirtes Handeln

---

[1]) Ueber d. Will. i. d. Ntr. S. 36.
[2]) Ebd. S. 37.
[3]) Ebd. S. 42.
[4]) Ebd. S. 52 f.

Digitized by Google

zugeschrieben, so ist damit gesagt, dass der Wille ein Intellekt ist, der, ursprünglich, nach unbewussten Motiven handelt.

Und eben auf diesem Zusammenfallen der Endursachen mit den (unbewussten) Motiven ist die ganze Schopenhauer'sche Erklärung der Teleologie gebaut.

»Wir erkennen,« sagt Schopenhauer im Hinblick auf die Kant-Laplace'sche Theorie des Himmels,[1]) »eine Zweckmässigkeit und Vollkommenheit, wie die freieste Willkür, geleitet vom durchdringendsten Verstande und die schärfste Berechnung, sie nur irgend hätte zu Stande bringen können. Und doch können wir, am Leitfaden jener so wohl durchdachten und so genau berechneten Laplace'schen Kosmogonie, uns der Einsicht nicht entziehen, dass völlig blinde Naturkräfte, nach unwandelbaren Naturgesetzen wirkend, durch ihren Konflikt und in ihrem absichtslosen Spiel gegen einander, nichts anderes hervorbringen konnten, als eben dieses Grundgerüst der Welt, welches dem Werk einer hyperbolisch gesteigerten Kombination gleich kommt — diese Einheit des Zufälligen mit dem Absichtlichen, des Nothwendigen mit dem Freien — ist ein Abgrund der Betrachtung, in welchen auch die Philosophie kein volles Licht, sondern nur einen Schimmer werfen kann.«

Dieser Abgrund wird vollkommen erleuchtet, sobald man das Ding an sich als eine Einheit von Willen und Intellekt, von Realem und Idealem fasst.[2]) Als blosser Wille, als einfacher Trieb zum

[1]) Welt a. W. II, 369. f.

[2]) Folgende merkwürdige Stelle in Schopenhauer's handschriftlichem Nachlass (herausg. v. J. Frauenstädt, 1864. S. 328) beweist deutlich, dass Schopenhauer das Ding an sich sich als real-ideal, oder als Subjekt-Objekt gedacht hat: „Das Problem vom Idealen und Realen wird nie so gelöst werden, dass man das Objektive ganz rein vom Subjektiven abgelöst und jedes für sich allein hätte. Sondern das Objektive, nachdem es Anfangs fast als ein blosses Accidenz des Subjekts aufgetreten war, wird immer noch mit dem Subjektiven behaftet bleiben. Dies beruht darauf, dass, in letzter Instanz, es wirklich nicht zwei von Grund aus verschiedene Wesen giebt, sondern nur eins, welches, wenn als Wille zum Leben auftretend, sich in der Vielheit erblickt, daher jede seiner Erscheinungen ein von sich Verschiedenes ausser sich sieht; welches aber im Grunde doch nicht ein solches ist, vielmehr eben das, was in ihnen allen ein Subjekt, ein Erkennendes, geworden ist. Wir sind nämlich von den Wesen ausser uns nur sofern wir erkennen verschieden; hingegen sofern wir wollen sind wir eigentlich mit ihnen eins und dasselbe. Aber diese Einswerdung mit ihnen ist, als ausserhalb der Vorstellungswelt liegend, ganz transscendent, oder gleichsam eine unterirdische.“ —

Digitized by Google

Leben, zum blossen Sein, kann es keinen Zweck haben, weil es keine Entwicklung hat: der Wille ist in allen Wesen der eine und selbe; sein einziges Wollen ist das Sein, welches mit dem Wollen selbst zusammenfällt: wo Wille ist, da ist auch Leben, da ist Sein. Zufällig erscheint überall der blosse Wille, weil es ihm vollkommen gleich ist, in welcher Gestalt, in welcher Handlung er sich bejaht und offenbart. Nicht so der Intellekt: sein Ziel ist die Erkenntniss, und die zahllosen Objektivationsstufen des Dinges an sich sind nichts anderes als die Stufen, die der Intellekt bis zur Erkenntniss hinaufsteigt. Unverdrossen verfolgt das Ding an sich als Intellekt sein Ziel, deshalb können seine Objektivationen nicht anderes als plan- und zweckmässig ausfallen. Der Intellekt zieht den Willen mit sich fort, zwingt ihn, sich in der höheren Form mitzuobjektiviren, und ist so wirklich das ηγημονικον in der Natur. Der Wille benutzt dann, seinerseits, den Intellekt, um im Lichte des Letzteren möglichst bequem und rasch alles das zu beseitigen, was ihm in seiner Selbstbejahung ein Hinderniss sein könnte. Und in dieser Rücksicht kann man den Intellekt mit Recht das Werkzeug und gleichsam den Diener des Willens nennen.

Weil also dem blossen Willen niemals eine Absicht zugeschrieben werden darf, so dass es schlechterdings unbegreiflich ist, warum er sich z. B. als Pflanze objektivire, da er doch sein Dasein ebensogut als unorganischer Körper hätte behaupten können, — der Intellekt aber nothwendig nach seinem Ziele, der Erkenntniss, streben muss; so erklärt sich das Zusammensein der Zufälligkeit und Nothwendigkeit in den Naturerscheinungen hinreichend aus der Beschaffenheit selbst des Dinges an sich, welches nichts Anderes ist, als die Einheit eines blinden Triebes zum Sein, und der plan- und zweckmässigen Entwickelung zur Erkenntniss. Die Pflanze als Objektivation des Willens ist reiner Zufall; als Uebergangsstufe von Bewusstlosigkeit zum Bewusstsein, als ein Entwickelungsstadium des Intellekts aber ist die Pflanze eine durch und durch nothwendige und zweckmässige Erscheinung.

Die Endursache, das Motiv, welches von Ewigkeit her, ausserhalb der Erscheinungswelt, aus der ungetrübten Region der absoluten Erkenntniss die Welt bewegt, wie ein Magnet alles Erdenleben zu sich hinanzieht, ist die Läuterung, die Erlösung, die Seligkeit.

Digitized by Google

Dieses Motiv aber, welches erst die vollkommene Erkenntniss gänzlich zu erfassen vermag, kann der Intellekt, auf den untersten Stufen seiner Entwickelung, nur dunkel ahnen, und so können auch die relativen Endursachen, d. h. die Endursachen der einzelnen Entwicklungsphasen des Intellekts, nicht anders gedacht werden, als das dem Grade des Bewusstseins und der Erkenntniss entsprechende Erfassen des Weltmotivs. — Es ist klar, dass, bis der Intellekt zu seiner allerletzten Entwicklungsstufe, der vollkommenen Erkenntniss, gelangt ist, jenes Erfassen des Weltmotivs nie völlig adäquat sein kann, so dass Schopenhauer ganz Recht hat, wenn er sagt, die Endursache sei ein Motiv, welches auf ein Wesen wirke, von welchem es nicht erkannt wird. — [1])

Ich hoffe, meine Behauptung, dass Schopenhauer's Lehre nicht blos dazu dränge, die Vorstellung, also den Intellekt, gleich dem Willen zu verallgemeinern, sondern diese Verallgemeinerung wirklich enthalte und nicht anders denn als objektiver Idealismus gefasst werden dürfe, ziemlich genügend mit des Philosophen eigenen Worten bewiesen und somit sein System gegen den so oft gehörten Vorwurf der Unhaltbarkeit, die aus der höchst unphilosophischen Herabsetzung des Intellekts entspringe, zum grössten Theil gesichert zu haben. Wenigstens glaube ich, jenen Vorwurf, der sonst dem Inhalt der Lehre galt, nunmehr blos auf deren Form beschränken zu dürfen.

Nachdem dieses für uns so wichtige Resultat gewonnen, gehen wir zur Betrachtung der Schopenhauer'schen Erlösungslehre über. Von dem Standpunkt aus, den wir eingenommen, ergiebt sie sich leicht; ausserhalb desselben ist sie, meines Erachtens, schlechterdings unbegreiflich.

---

[1]) Welt a. W. II, 378.

Digitized by Google

II.

Dass der Schopenhauer'sche »Wille« nicht, was man so oft zu hören bekommt, das Ding an sich selbst ist, sondern blos die allererste und klarste Erscheinung desselben, ist jedem einleuchtend, der den Begriff des Dinges an sich überhaupt versteht. — Der Wille ist uns etwas Gegebenes, und als solches immer eine Vorstellung, ein Objekt, dessen Erkenntniss also nie dem Dinge an sich völlig adäquat sein kann. Das Ding an sich kann nie Objekt sein, weil jedes Objekt schon wieder seine blosse Erscheinung ist. Sollte dennoch das Ding an sich irgendwie objektiv gedacht werden, so musste es Namen und Begriff von einer seiner Erscheinungen borgen. Als die deutlichste haben wir den menschlichen Willen gefunden, seinen Begriff auf die übrige Natur ausgedehnt, und so das Ding an sich »Wille« bezeichnet, welche Bezeichnung also als eine blosse denominatio a potiori zu verstehen ist. Was jedoch dieser Wille an sich selbst sei, ganz abgesehen von seiner Erscheinung, Darstellung als Wille, ist nie zu beantworten. [1])

Das Wollen ist also der allererste Akt des Dinges an sich, dessen Folge die Welt ist. Warum aber das »Absolute« (— wir gebrauchen diesen sanktionirten und geläufigen Ausdruck für das all-eine Princip der Welt, ohne das Widersinnige zu verkennen, mit dem derselbe behaftet ist —) [2]) sich zur Welt entfaltet und somit

---

[1]) Welt a. W. I, 131 f. 11, 220 f. vergl. „Schop., Von ihm, über ihn etc." S. 430 f.: „Der Wille ist nicht Ding an sich, sondern blos dessen Aktus."

[2]) Sehr gut sagt Schopenhauer (Nachlass, S. 331): „Das Wort absolut ist an und für sich etwas ganz Unsinniges. Denn es ist Adjektiv, d. h. Bezeichnung eines Prädikats; dies muss doch irgend einem Subjekt zukommen. Nun aber sagt der Satz vom Grunde, der unbestreitbare, aus, dass jedes Objekt mit einem anderen in nothwendiger Verknüpfung steht: Das Prädikat absolut bezeichnet aber nichts weiter, als das An-nichts-geknüpft-sein: Das widerspricht jedem Objekt, folglich kann jenes Prädikat von keinem Objekt prädicirt werden, denn dieses würde eben dadurch aufgehoben. — Dem Subjekt kommen, weil es nicht Objekt, d. h. weil es unerkennbar ist,

Digitized by Google

sich selbst Fesseln angelegt hat, ist ein nicht zu ergründendes Mysterium:

„So will man's droben, wo jedwedes Wollen
Zugleich ein Können ist; nicht frage weiter."

Nur eins ist klar, dass dieses Anders-sein-wollen, diese freiwillige Selbstbeschränkung und gleichsam Selbstverstümmelung des Absoluten nicht anders als ein gegen sich selbst begangenes crimen laesae majestatis, also als eine Schuld zu fassen ist.

Die Strafe für diese Schuld musste unmittelbar erfolgen: der freie, allmächtige Wille ist ein beschränkter, individueller, nie zu stillender Wille zum Dasein geworden, die vollkommenste Erkenntniss ist zur Bewusstlosigkeit herabgesunken.

In der seligen Ruhe der Selbstgenügsamkeit, welche das Absolute in seinem vorweltlichen Zustande genoss, war der Wille im vollkommensten Einklange mit der Erkenntniss: das Absolute erkannte und wollte sich in seiner Totalität und Vollkommenheit. Der Wille wollte sein, um zu erkennen, er wollte nur die Erkenntniss, weil er von dieser unmittelbar erleuchtet, weil er die Erkenntniss selbst war. [1])

Und nun? Das Absolute ist dem principio individuationis verfallen, ist mit Blindheit geschlagen worden, und muss im Dunkeln tappen, um sich wiederzufinden und so seine ursprüngliche Er-

---

gar keine Prädikate zu, folglich auch nicht das Prädikat absolut. — — — Man ist viel mehr geneigt, lateinische Worte, ohne etwas dabei zu denken, zu gebrauchen, als deutsche. Wenn man nun den Philosophen auflegte, statt zu sagen, das Absolute, immer das Losgebundene, — so würden sie weniger faseln von „der in der Vernunft liegenden Idee des Absoluten."

[1]) Ich brauche wohl kaum zu bemerken, dass diese Vorstellung von dem vorweltlichen Zustande des Willens, so zu sagen dieser „Prolog im Himmel", nicht den geringsten Anspruch macht auf irgend eine wissenschaftliche Bedeutung, und als eine pure Phantasie angesehen werden mag, um so mehr, da sie für das Verständniss der Schopenhauer'schen Philosophie völlig werthlos u. ihr sogar widersprechend ist. Schopenhauer erklärt ausdrücklich (S. Von ihm, über ihn etc. S. 555), dass er nichts von den Antecedenzien der Bejahung noch der Consequenzen der Verneinung des Willens gelehrt hat; und bekämpft (Nachlass S. 335 f.) die Ansicht, dass die Dunkelheit, welche über unser Dasein verbreitet ist, daraus zu erklären wäre, dass wir von irgend einem ursprünglichen Lichte abgeschnitten sind. —

Digitized by Google

habenheit wieder herzustellen. Denn auch nach dem Fall, dem »Sündenfall,« bleibt das Endziel des Absoluten unverrückt: es kann nichts anderes wollen als sich selbst, da es nichts ausser ihm giebt.

Wie soll es aber zu seinem Selbstbesitz gelangen, da sein Wille nun ein individueller, seine Erkenntniss ein bewusstloser Intellekt geworden?

Diese Frage ist identisch mit der nach der Möglichkeit der Welterlösung, oder nach der Befreiung des Absoluten von den Bedingungen, Schranken der Erscheinungswelt.

Die Antwort liegt auf der Hand. Bestand die Schuld des Absoluten in der frevelhaften Entsagung seiner Vollkommenheit, so kann die Rehabilitation in nichts Anderem bestehen, als in der Entsagung seiner Unvollkommenheit. Aber, dass das Absolute seine Unvollkommenheit nicht so rasch ablegen kann, und erst durch das Fegefeuer, die Welt, hindurchgehen muss, um zur Selbsterkenntniss wieder zur gelangen, — eben darin liegt die Strafe für die Verirrung. In der Welt ist dem Absoluten ein Richter erstanden: die Welt ist das Weltgericht.

Die Quelle aller Leiden, alles Uebels und alles Bösen ist das principium individuationis, der Schleier der Maja, wodurch das Absolute sich von sich selbst trennt. Das Ich hört auf, sich zu erkennen, stellt sich selbst als ein Du entgegen, und erklärt, in seiner Blindheit, diesem Du einen ewigen Krieg, so dass das bellum omnium contra omnes in seiner metaphysischen Bedeutung ein bellum contra se ipsum ist.

Das Ich soll in jenem Du das eigene Ich erkennen: dies ist der Zweck der Welt, Dieses Sich-erkennen in Allem, »was Odem hat,« ist die höchste Stufe der Erkenntniss, das Eingehen des Absoluten in seinen ursprünglichen Zustand. Der Wille will das individuelle Dasein, will das Leben, nur so lange die Erkenntniss schlummert; ist diese einmal erwacht, und hat ihr Licht den bethörten Willen erleuchtet, ihm gezeigt, dass er das Erste und das Letzte, das Einzige überhaupt in der Welt, die Welt selbst ist, ihm die Wunden aufgedeckt, die er sich selbst im blinden Wahn geschlagen, — da streckt der Wille seine Waffen, weil er sein eigenes Antlitz im vermeinten Feinde erblickt, und hört auf zu

Digitized by Google

wollen, weil nichts mehr zu wollen ist, da er sich endlich in seiner Totalität gefunden. Und wenn zuvor die unvollkommene Erkenntniss ein »Motiv« für den Willen war, so wird nun die vollkommene Erkenntniss ein »Quietiv« für denselben: der Wille giebt sich zur Ruh', die Erscheinungswelt stürzt zusammen, und das Absolute versinkt wieder in seinen vorweltlichen Zustand der ungetrübten Selbstgenügsamkeit und der unbeschränkten Freiheit; in den Zustand, »in welchem es vier Dinge nicht giebt: Geburt, Alter, Krankheit und Tod.« [1])

Die Welt ist einem Trauerspiel zu vergleichen, in welchem die Rolle des strafenden Zeus, des gefesselten Prometheus, des marternden Adlers, der klagenden Okeaniden und des erlösenden Herakles von Einem und demselben Schauspieler gespielt wird. — Die Freiheit muss sich selbst erobern, muss ihren Kerker sprengen, muss ihr Leben (als Erscheinung) aus ihrem Sein ausstreichen, wie eine »unnützerweise störende Episode in der seligen Ruhe des Nichts.« [2])

Ist diese Welt zugleich auch das Weltgericht, so muss das welterlösende Moment ebenfalls in dieser Welt gesucht werden. Und zwar muss die Erlösung, als der Zweck des Absoluten, nothwendig erreicht werden, da hier wollen, thun und erreichen Einst ist. [3]) — Die Schopenhauer'sche Lehre sichert uns die Erlösung aus dem einfachen Grunde, dass das zu Erlösende und das Erlösende in ihr zusammenfallen.

Das Streben nach Erlösung liegt im Wesen des Absoluten selbst: es hat sich gewollt, wie es nun ist; nun will es sich, wie es war. Es selbst bleibt immer das Objekt seines Wollens, und Es selbst ist ja die Freiheit und somit die Erlösung.

Sich selbst besitzen, ist sich selbst erkennen. Das Absolute erkennt sich, heisst soviel, als dass es sich in seiner Einheit in allen Erscheinungen erkennt.

Dieses vollkommene Wissen führt mit sich nothwendig die Aufhebung der Vielheit, also auch der Welt und des Lebens. Der Tod ist die einzige nothwendige Folge des Wissens:

---

[1]) Welt a. W. I, 421.
[2]) Parerga II, 321.
[3]) Ueber d. Will. i. d. Ntr. S. 54.

Digitized by Google

„Nur der Irrthum ist das Leben
Und das Wissen ist der Tod."

Schopenhauer's Erlösungsproblem lässt sich demnach auch so formuliren: Wie gelangt das Absolute als Erscheinung zum Tode, um als ewiges Sein aufzuerstehen?

Um die Schopenhauer'sche Lehre richtig zu verstehen, muss man Eins stets im Auge behalten: nämlich, dass der Wille als solcher keinen anderen Zweck hat, als sein eigenes blosses Dasein; und da die Erreichung dieses Zweckes mit dem Wollen selbst zusammenfällt und keine Schranken für sie existiren, so kann man wohl sagen, dass der Wille kein Ziel verfolgt, da ein solches doch immer eine Vorstellung ist, irgendwie beschaffen und definirbar sein muss, und das blosse Dasein als etwas ganz Inhaltsloses nur einer Definition per idem fähig ist. Der (bewusstlose) Intellekt hingegen strebt nach Erkenntniss: sein Ziel ist das Heraustreten aus dem unbewussten Zustande, das Entbinden seines latenten Lichtes, das Sich-selbst-anschauen in eigener voller Klarheit. Seine (bewusstlose) Existenz fällt demnach nicht mit seinem Ziele zusammen. Dieses muss und soll, aber erst allmälig erreicht werden: allmälig, — weil das Erreichen Schritt für Schritt die nothwendige Strafe des Absoluten ist; es soll erreicht werden, — weil das Erreichen selbst, d. h. die Erlösung, die Aufgabe ist, die das Absolute zu lösen hat; endlich muss es erreicht werden; diese zwingende Nothwendigkeit folgt aus der Omnipotenz des sich selbst von Ewigkeit her zum Ziel setzenden und dadurch bindenden Absoluten.

Dieses Streben des Dinges an sich als Intellekt nach einem festen, bestimmten Ziele offenbart sich im ganzen Stufenreich der sich stets vervollkommenden Gestalten der Natur. Diese kontinuirliche Vervollkommnung erklärt sich aus jenem Streben des Intellekts: sie ist der Ausdruck des Kampfes, welchen der Intellekt mit seiner eigenen Blindheit führt. »Mehr Licht!« ruft er sich zu auf jeder Stufe seiner Entwicklung, und dieser Ausruf, oder vielmehr diese Klage, wird zum Sporn für sein weiteres Ringen und Schaffen.

Der Wille, vom Intellekt mit fortgezogen, ist gezwungen, sich auch in immer höheren und complicirteren Formen zu objektiviren: das Behaupten des blossen Daseins wird immer schwieriger, die

Digitized by Google

Vehemenz des Willens wächst mit den Bedürfnissen, die Angst für das Leben artet endlich, auf der höchsten Entwicklungsstufe des Intellekts, im Menschen, in die Furcht vor dem Tode aus, und nun stellt sich der »Kampf um's Dasein,« dieser deutlichste und furchtbarste Ausdruck des Willens zum Leben, in seiner bis dahin nicht geahnten Unbändigkeit und Wildheit dar.

So erblicken wir in der Welt einerseits, in der Zweckmässigkeit der Gestalten und ihrer Entwicklung, das sichere Fortschreiten des Intellekts zu seinem Ziele, der Selbsterkenntniss; andrerseits im wüthenden Kampfe der Individuen um die Erhaltung ihres Lebens, in Geburt und Tod, das rast- und zwecklose Treiben des (blinden) Willens. — Wie der Intellekt nur stets darauf bedacht ist, die Welt zu vervollkommnen, um sie endlich ganz aufheben zu können; so ist das Geschäft des Willens das blosse Erhalten der Welt. Es herrscht ein Dualismus in der Natur, ein Widerspruch im Absoluten selbst, welcher nothwendig nach dem »Sündenfall« eintreten musste. Der Wille, der, ursprünglich, der Erkenntniss folgte, kann, da er nicht mehr von dieser erleuchtet und geleitet ist, nichts mehr wollen als sich selbst, seinen eigenen blossen Akt, das Wollen, ohne den er aufhören würde, Wille zu sein, überhaupt zu sein, was unmöglich, weil er die eine Seite des Absoluten ist. Die Erkenntniss, ihrerseits, zur Bewusstlosigkeit gesunken, muss, ihrem Wesen gemäss, ihr eigenes dem Willen nun fremd gewordenes Ziel verfolgen, muss sich wieder erst in ihrer Integrität herstellen, um Leitfaden und Gegenstand des Willens zu werden.

So erscheint uns jetzt der Endzweck der Welt wieder in einem anderen Lichte: es ist die Aufhebung jenes Widerspruchs zwischen Willen und Intellekt, was die Welt bezweckt, die restitutio in integrum des Absoluten.

Wie wird sie erreicht?

Der Glaube an unsere moralische Freiheit, das dunkle Gefühl, dass wir im Connex mit dem Absoluten stehen oder vielmehr, dass unser individuelles Wesen mit dem Absoluten identisch ist, ist ein rein mystisches Phänomen, und darum durch gar keine Gründe zu erschüttern. Die Philosophie aber darf sich nicht damit begnügen, und muss die Gefühle zu begründen und zu rechtfertigen

Digitized by Google

suchen. Sie verlangt data, aus denen sich die Freiheit erkennen liesse.

Ein datum, etwas Gegebenes, hat zu seiner nothwendigen Bedingung eine Welt, die unserer Erkenntniss zugänglich ist. Nun lebt der Mensch in zwei Welten: in der der äusseren Erscheinungen und der des eigenen Selbst. Beide Welten machen die ganze Erscheinungswelt aus; es giebt keine dritte, die Objekt unserer Erkenntniss ist. Vom Bewusstsein anderer Dinge, und seinem Selbstbewusstsein, d. h. von der objektiven und subjektiven Erkenntniss, hat also der Mensch die data zu erwarten, die ihm über seine Freiheit Aufschluss geben sollen.

Das Selbstbewusstsein giebt uns gar keine, das Bewusstsein anderer Dinge — eine absolut verneinende Antwort auf unsere Frage: sind wir frei?[1]) — Wir stehen rathlos: die empirische Welt hat, in ihrer strengen Gesetzmässigkeit und Ordnung, keinen Platz für die Freiheit, und wir wären ganz und gar nur auf jene intuitive mystische Erkenntniss derselben verwiesen, wenn nicht eine allgemein bekannte, nicht wegzuleugnende Thatsache des Bewusstseins uns zu Hülfe käme: nämlich das Gefühl der Verantwortlichkeit, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen. Wir wissen, dass wir die Thäter unserer Thaten sind, dass diese stets unserem Charakter, unserem Wesen gemäss ausfallen. In dem Bewusstsein: »ich thue, wie ich bin« ist auch dies andere enthalten: »wenn ich ein anderer wäre, so hätte ich auch anders gethan.« Der Mensch sieht stets sehr wohl ein, dass objektive, unter denselben Umständen, eine der seinigen ganz entgegengesetzte Handlung möglich war und hätte geschehen können, wenn nur er ein anderer gewesen wäre. So trifft auch die Verantwortlichkeit zunächst zwar die That, im Grunde aber den Charakter des Menschen, aus welchem die That hervorgeht und als sicheres Zeugniss oder Symptom des Charakters gilt.[2])

Verantwortlich kann ich mich aber nur für dasjenige fühlen, dessen freie Ursache ich selbst bin. Bin ich nun für meinen Charakter verantwortlich, so muss ich auch der (freie) Urheber

---

[1]) Grundpr. d. Eth. 2. Aufl. S. 14—25. 26—62.
[2]) Ebd. S. 93.

Digitized by Google

desselben sein: mein Charakter muss mein eigenes Werk, das Werk meines freien Willens, die Aeusserung meines freien Willensentschlusses sein: in meinem Charakter habe ich also meine Freiheit zu suchen. Nun ist aber der Charakter jedes Wesens, so wie er sich in der empirischen Welt kundgiebt, ein angeborener: mit bestimmten, constanten Eigenschaften ausgestattet, kommt er zur Welt, und ist genöthigt, ohne je aus dem Concept zu kommen, seine Rolle das ganze Leben hindurch zu spielen.

Im starren, unwandelbaren und unter dem Gesetze der Causalität stehenden Charakter, mit einem Wort, im Charakter als Erscheinung, kann die Freiheit offenbar nicht enthalten sein, und liegt sie dennoch im Charakter des Menschen, so kann sie ihm einzig und allein als Dinge an sich zukommen, der intelligibeln Ursache seiner Erscheinung. Kurz, die Freiheit liegt im intelligibeln Charakter, im Willen als Ding an sich, und ist mithin nicht empirisch, sondern lediglich transscendental.[1])

Wie das Ding an sich der Träger der Erscheinungswelt ist, so ist auch der intelligible Charakter der Träger des empirischen.

So ist die Freiheit durch diese Betrachtungen »nicht aufgehoben, sondern blos hinausgerückt, nämlich aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo sie erweislich nicht anzutreffen ist, hinauf in eine höhere, aber unserer Erkenntniss nicht so leicht zugängliche Region.«[2])

Der Sitz der Freiheit ist also entdeckt, aber unsere Bedenken sind dadurch nicht aufgehoben. Eine sehr beunruhigende Frage muss sich uns nothwendig aufdrängen: was haben wir denn von dieser Freiheit? Sind wir, Menschen, einmal in die Welt der Erscheinungen gebannt, und tritt die Freiheit nie in derselben auf, was hilft uns unsere transscendentale Freiheit, die wir nicht gebrauchen können? die Erlösung ist das Einzige, wonach unsere Seele lechzet, »wie der Hirsch nach frischem Wasser,« und wie soll sie dazu gelangen, wenn unser Wille, welcher das zu Erlösende und das Erlösende zugleich ist, selbst aller Freiheit beraubt ist? Wie soll die Freiheit in die Erscheinung treten? Wie soll die Freiheit sich selbst wiedergewinnen?

---

[1]) Ebd. S. 95—98, 174—78.

[2]) Ebd. S. 98.

Digitized by Google

Indem wir die Freiheit, Schuld und Verantwortlichkeit des Menschen aus dem Operari in sein Esse verlegen und in diesem den Willen als Ding an sich erkennen, sprechen wir die Wahrheit aus, dass das menschliche Wesen mit dem Wesen der Welt identisch ist. Was ist aber das Wesen der Welt? Es ist der durch die freiwillige Selbstbeschränkung des absoluten, durch den »Sündenfall« hervorgerufene Dualismus zwischen Wille und Intellekt; es ist das gefallene Absolute, das, trotz seiner Beschränkung, dennoch das Absolute geblieben, dessen Ziel nach wie vor es selbst ist, seine Selbsterkenntniss, der Endzweck schlechthin, die einzige Begebenheit an sich der Welt. Diese Selbsterkenntniss muss nothwendig erreicht werden: es kann ihr nichts im Wege stehen. Wir haben dies bereits gezeigt und auch den Weg angedeutet, auf dem das Absolute sein Ziel verfolgt. Es bleibt uns jetzt nur den Begriff des intelligibeln Charakters und sein Verhältniss zum empirischen klar zu machen.

Vor allem soll man sich hüten, die »transscendentale, intelligible« Freiheit als eine »ausserweltliche« zu fassen. »Transscendental, intelligibel» sind lediglich relative Begriffe: nur wo Empirisches ist, kann von einem Intelligibeln die Rede sein. Das Intelligible ist in der Welt, obgleich vor aller Erfahrung: es ist das eigentliche Reale, dessen Abglanz das Empirische ist. Frägt man also, ob es möglich sei, dass die intelligible Freiheit auf irgend eine Weise in die Welt trete und einen Einfluss auf das Empirische haben könne, so ist klar, dass man sich dieselbe als in einer *νεφελοκοκκυγια* gelegen denkt: sie braucht nicht erst sich in der Welt offenbaren zu können, da sie bereits in derselben ist. — Dass also ein Verhältniss zwischen dem Dinge an sich und der Erscheinung stattfindet, kann nicht bezweifelt werden. Auch wissen wir, dass unser Esse eben das Ding an sich ist.

Wie der intelligible Charakter, so der empirische; wie das Ding an sich, so die Welt, seine Erscheinung. Aber die Welt ist eine Vielheit, und das Ding an sich eine Einheit. Wie kann die Vielheit eine Erscheinung der Einheit sein? Wie kann der empirische Charakter jedes Menschen einen intelligibeln zu Grunde haben, da dieser das Ding an sich ist und somit eine Einheit sein muss? — Die Vielheit und Verschiedenheit der empirischen Charak-

Digitized by Google

tere setzt nothwendig eine Vielheit und Verschiedenheit der intelligibeln voraus: — eine Unmöglichkeit, die gefordert wird und dennoch, selbstverständlich, nicht bestehen darf! Wie ist diese Schwierigkeit zu lösen?

Sie wäre gelöst, wenn wir, zwischen dem Dinge an sich als solchem und der Erscheinungswelt, ein Bindeglied fänden, welches nicht mehr das Ding an sich in seiner ursprünglichen Beschaffenheit, und noch nicht Erscheinung wäre; wenn uns die Schopenhauer'sche Lehre eine Welt zeigte, welche zwar Vielheit und Mannigfaltigkeit enthielte, jedoch der Erfahrung noch nicht zugänglich wäre, und als deren Reflex wir die Erscheinungen ansehen dürften; die intelligible Vielheit würde sich dann in der empirischen abspiegeln und die Verschiedenheit der empirischen Charaktere metaphysisch erklären.

Eine solche intelligible Mittelwelt ist uns nun in der That bei Schopenhauer gegeben: es ist die Welt der (platonischen) Ideen, Urtypen oder Einheiten aller gleichartigen Erscheinungen.

Eine ausführliche Besprechung der Ideenlehre würde hier nicht am Platze sein. Ich hebe nur wenige, für das Verständniss der Freiheitslehre nothwendige Momente derselben hervor, und füge noch, als beiläufige Bemerkung, hinzu, dass obgleich die Ideenlehre zu den schönsten und tiefsinnigsten Punkten der Schopenhauer'schen Lehre gehört und in der Aesthetik auf eine geniale Weise angewendet ist, ihr dennoch jede innere Begründung fehlt, und sie auf den kritischen Leser den Eindruck einer herrlichen, aber mit dem Ganzen in gar keinem sichtbaren Zusammenhang stehenden Episode machen muss. Und eben darin liegt ihr tiefer Sinn und ihre Bedeutung für uns.

Meines Wissens ist Hartmann der einzige, der die wahre Bedeutung der Schopenhauer'schen Ideenlehre erkannt und in ihr den Schlüssel zum richtigen Verständniss des ganzen Systems erblickt hat.

Vortrefflich sagt er:[1]) »Wer Schopenhauer's System möglichst in der überlieferten Gestalt conserviren und als Wahrheit aufrecht erhalten will, der freilich wird in der Ideenlehre S.'s den schwächsten

[1]) a. a. O. S. 67. Vgl. auch S. 65 f. u. Phil. d. Unbew. 7. Aufl. I, 257.

Digitized by Google

und ungereimtesten Theil seiner Lehre finden und folgerecht den objektiven Idealismus noch mehr zu unterdrücken suchen, als S. selbst es gethan. Wir hingegen werden grade in diesem Stiefkinde des Systems, das jenen anderen Elementen gegenüber fast einem fünften Rad am Wagen zu gleichen scheint, den siegenden Durchbruch der ewigen Wahrheit wider Willen und Wissen des Urhebers erkennen, der in diesem Anhängsel nichts als ein Erklärungsprincip der Aesthetik zu schaffen beabsichtigte, in Wirklichkeit aber die Elemente lieferte, um die falsche Einseitigkeit seines »Willensrealismus« — und subjektiven Idealismus — »von Grund aus zu überwinden.«

Natürlich! Denn wo anders liegt der Grund dieser isolirten Stellung der Ideenlehre im System, als in der unnatürlichen und der weiteren Ausführung der Lehre so sehr widersprechenden Herabsetzung des Willens zum intellektlosen Princip?

Ist es doch, ohne die von uns als nothwendig anerkannte Voraussetzung, dass der Wille ein intelligenter sei, überhaupt nicht zu begreifen, warum er, nachdem er sich einmal objektivirt hat, noch weiter fortfährt, sich in immer höheren Gestalten zu objektiviren, da doch der (blinde) Wille seinen Zweck, nämlich das blosse Dasein, nicht weniger sicher in der untersten als in der allerhöchsten seiner Objektivationen erreicht. Die Entwicklung ist ohne Intellekt nicht zu begreifen, — dies haben wir eben ausführlich genug besprochen. Die Schopenhauer'sche Lehre ist entweder gar keine Philosophie, oder sie muss so gefasst werden, wie wir es ausgemacht haben, als eine (zweckmässige) Entwicklung des Dinges an sich zur Freiheit, oder als eine Palingenesie des Absoluten.

Damit die Welt sich entwickeln könne, müssen die Anlagen zur Entwicklung im Princip der Welt bereits vorhanden sein. Das Weltprincip ist die in die Nacht der Bewusstlosigkeit versunkene absolute Erkenntniss, der Zwiespalt zwischen den beiden Seiten des Absoluten: dem Willen und der Erkenntniss.

Das Ziel des (unbewussten) Intellekts kann kein anderes sein als die Erkenntniss, und sein Streben nach derselben offenbart sich in den zahllosen Stufen der Willensobjektivationen. Wir haben in jeder Objektivation des Dinges an sich eine Entwicklungsstufe des

Digitized by Google

Intellekts erkannt: dies ist die innere Bedeutung jeder Erscheinung, und die einzige Erklärung der Zweckmässigkeit in der Natur.

Wie das Ding an sich ist, so muss auch die Erscheinung sein. Das Ding an sich ist eine Entwicklung, ein Fortschreiten des Absoluten zur Vollkommenheit; die Erscheinungswelt muss also auch in einem continuirlichen Stufenreich von Gestalten bestehen. Da aber das Ding an sich ausser Zeit und Raum ist, also ausserhalb der Bedingungen der Vielheit liegt, so kann seine Entwicklung nur in einer Reihe von Einheiten vor sich gehen. Jede dieser Einheiten ist der in einer Form ausgeprägte, gleichsam stereotypirte jeweilige Willensakt des Dinges an sich, ist der Ausdruck des die Form bedingenden Zustandes desselben, seiner Beschaffenheit, seines Charakters, wie er im gegebenen Momente ist. Der intelligible Charakter ist die (intelligible) Entwicklungsstufe des Dinges an sich, die Idee, in welcher das Ding den Grad seiner Selbsterkenntniss und Selbstanschauung fixirt. Treten nun die Ideen in Zeit und Raum, so müssen sie sich vervielfältigen: jede Idee zerfällt dann in eine Vielheit von gleichartigen Erscheinungen, die, zusammengenommen, nichts anderes sind, als der Ausdruck ihrer Idee. So ist die Idee ein universale ante rem, im Gegensatz zum Begriff, der ein universale post rem ist.[1]) Und da die Ideen doch angeschaut und insofern auch erkannt werden können, mithin als Objekte existiren, in welchen das Ding an sich zu allererst sich offenbart, und welche die adäquatesten Formen desselben sind, so nennt sie Schopenhauer die »unmittelbaren Objektivationen« des Willens, im Unterschied von den mittelbaren, den Individuen.

Ob wir also sagen »Idee« oder »intelligibler Charakter« eines Dinges, ist vollkommen gleich.

»Der intelligible Charakter fällt mit der Idee, oder noch eigentlicher mit dem ursprünglichen Willensakt, der sich in ihr offenbart, zusammen: insofern ist also nicht nur der empirische Charakter jedes Menschen, sondern auch der jeder Thierspecies, ja jeder Pflanzenspecies und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur, als Erscheinung eines intelligibeln Cha-

[1]) Welt a. W. I, 311; II, 418.

Digitized by Google

rakters, d. h. eines ausserzeitlichen untheilbaren Willensaktes anzusehen.« [1])

Ist aber der intelligible Charakter oder die Idee der Ausdruck des Selbstbewusstseins des Dinges an sich, so muss er auch durch den Grad des Selbstbewusstseins bedingt sein. Es ist demnach uneigentlich gesprochen, wenn man ihn schlechthin frei nennt und mit dem Dinge an sich ohne Weiteres identificirt. Der intelligible Charakter ist frei und bedingt zugleich: er ist freilich das Ding an sich, weil er das ungetrübteste Abbild dessen Zustandes ist, aber insofern er Objekt ist, ist er wieder vom Dinge an sich verschieden. »Die platonische Idee ist nothwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorstellung, und eben dadurch, aber auch nur dadurch, vom Ding an sich verschieden. Sie hat blos die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt .... daher ist auch sie allein die möglichst adäquate Objektität des Willens oder Dinges an sich, ja selbst das ganze Ding an sich, nur unter der Form der Vorstellung.« [2])

Der intelligible Charakter ist also bedingt insofern er der Ausdruck des Willens- und Erkenntnisszustandes des Dinges an sich ist, und demnach im geraden Verhältniss zur Selbsterkenntniss des letzteren steht: je reiner und vollkommener die Selbsterkenntniss, um so höher die Idee.

Das Ding an sich schreitet in seiner Selbsterkenntniss immer fort und legt, im intelligibeln Charakter, das Zeugniss ab, wie weit es darin gekommen. Da aber der intelligible Charakter dem Gesetze der Kausalität nicht unterworfen ist, und, als unmittelbare Aeusserung des Dinges an sich, doch immer, mit vielem Recht, als mit dem letzteren identisch angesehen werden darf, so ist er auch frei, frei insofern er im Grunde durch sich selbst bedingt ist.

Wo die Freiheit ihren Sitz hat, da muss auch die Erlösung stattfinden, da dieselbe das Werk der Freiheit ist. Da aber die

---

[1]) Welt a. W. I, 185 f.; II, Cap. 29.
[2]) Ebd. I, 206.

Digitized by Google

Erlösung bereits die Selbsterkenntniss des Willens voraussetzt und die unmittelbare Folge der letzteren ist, so ist klar, dass sie, ebensowenig als die Erkenntniss selbst, erzwungen werden kann, sondern aus dem innersten Verhältniss des Erkennens zum Wollen im (intelligibeln) Menschen hervorgehen muss. Ist einmal diese Erkenntniss erreicht, so kommt die Befreiung wie von aussen angeflogen, und alle Phänomene, welche die Selbsterkenntniss des Willens nothwendig begleiten müssen, treten im Leben des Menschen von selbst und plötzlich auf.[1]) Und ist die vollkommene Selbsterkenntniss des Willens die Wiederherstellung des Absoluten in seiner (vorweltlichen) Einheit, also sein Heraustreten aus dem beschränkten Zustande des Dinges an sich, ist mit der Selbsterkenntniss der Weg der Läuterung endlich zurückgelegt und der Weltzweck erreicht, so muss auch mit der Erscheinung dieses letzten Entwickelungsstadiums des Willens die Vollendung der Erscheinungswelt gegeben sein: die (mittelbare) Objektivation des Dinges an sich in jenem Zustande vollkommener Erkenntniss ist der letzte und höchste Stein der grossen Weltpyramide.

Wie äussert sich aber in der Erscheinungswelt die vollendete Selbsterkenntniss? Wie und in welcher Form tritt die Freiheit als Erscheinung auf?

Das Leben des Menschen muss nothwendig der Beschaffenheit des intelligibeln Charakters gemäss ausfallen; diese Beschaffenheit ist das eigentliche Motiv, welches unser ganzes Leben bestimmt. Setzen wir nun einen intelligibeln Charakter, der ein Ausdruck ist der vollkommenen Selbsterkenntniss, der wiedererlangten Freiheit, der gänzlichen Versöhnung des Absoluten mit sich selbst, — wie muss sich dann unser Leben gestalten?

Wir haben hier eigentlich nur zu wiederholen, was bereits gesagt oder angedeutet worden ist.

Das Ding an sich, das Subjekt — Objekt der Erkenntniss, muss, als das gefallene Absolute, vor allem Wille sein. Es ist Wille eben, weil es aufgehört hat, sich seiner selbst bewusst zu sein: es will sich, weil es sich nicht mehr hat. Es kann nur

---

[1]) Welt a. W. I, 478.

Digitized by Google

sich allein wollen, weil es das schlechthin Eine ist. Der »Wille« ist der Wille des Absoluten, auf sich selbst gerichtet.

Dieses Auf-sich-selbst-gerichtet-sein ist der Grundzug des intelligibeln Charakters aller Erdenwesen vom Unorganischen an bis hinauf zum Menschen. Das Sich-selbst-wollen kann sich, phänomenal, nicht anders ausdrücken, denn als Streben, sein Dasein zu erhalten, seinen Willen zu bejahen.

Nun ist aber der auf sich selbst gerichtete Wille ein beschränkter, und muss sich mithin als ein individueller objektiviren. Das Individuum kann sein Dasein behaupten nur auf Kosten anderer Individuen: es will den Untergang aller übrigen, damit es selbst ungehindert bestehen könne.

Dieser Daseinstrieb, dieses Streben nach Wohlsein ist der Egoismus, der, im Thier so gut wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen des Individuums aufs Genaueste verwachsen, ja, eigentlich, identisch ist. »Alles, was sich dem Streben seines Egoismus entgegenstellt, erregt seinen Unwillen, Zorn, Hass: er wird es als seinen Feind zu vernichten suchen. Er will womöglich Alles geniessen, Alles haben; da aber dies unmöglich ist, wenigstens Alles beherrschen: »»Alles für mich, und nichts für die andern,«« ist sein Wahlspruch. Der Egoismus ist kolossal: er überragt die Welt. Denn wenn jedem Einzelnen die Wahl gegeben würde zwischen seiner eigenen und der übrigen Welt Vernichtung, so brauche ich nicht zu sagen, wohin sie, bei den allermeisten, ausschlagen würde.«[1])

Bei den allermeisten! — Bei Allen sollte es richtiger heissen, da es auf das Mehr und Minder hier nicht ankommen kann. Denn ist der Egoismus einmal ganz und für immer überwunden, ist er einmal aus dem Herzen mit der Wurzel ausgerissen, so hört schon damit die Erscheinung, das Leben, auf. Wo noch Leben ist, da muss Mangel an Erkenntniss, das Befangensein im principio individuationis, da muss Individualität sein, da muss auch der Egoismus den Grundzug des individuellen Charakters ausmachen.

Und doch ist ein Mehr und Minder des Egoismus eine Thatsache! Woher diese Abstufungen?[2])

[1]) Grundpr. d. Ethik, S. 196 f. Welt a. W. I, § 61.

[2]) Handschr. Nachlass S. 397 f. wird diese Frage gestellt, aber, als das

Digitized by Google

Ist der Egoismus als solcher die nothwendige Folge des Mangels an Selbsterkenntniss, und ist die Welt die Entwicklung der Selbsterkenntniss des Willens, das allmälige Freiwerden desselben; so können jene Abstufungen des Egoismus nichts Anderes sein, als der (empirische) Ausdruck der allmäligen Befreiung des Absoluten: die Intensität des Egoismus steht im umgekehrten Verhältniss zu dem Grade der Selbsterkenntniss des Willens.

Wie wir von dem Grade des Egoismus, also vom Phänomen, auf den Grad der Erkenntniss, also den intelligibeln Charakter schliessen können; so können wir auch, nachdem uns der Endzweck der Erkenntniss bekannt ist, von der Beschaffenheit des intelligibeln Charakters auf die des Phänomens schliessen.

Erst mit dem Auftreten des Menschen in der Natur ist dem Absoluten die Möglichkeit seiner Befreiung gegeben; nur der Mensch vermag zur Selbsterkenntniss zu gelangen, sich von seinem Willen zu befreien, reines, willenloses Subjekt der Erkenntniss zu werden. Dass er es vermag, beweist das Allen — wenn auch nicht im gleichen Grade — inwohnende ästhetische Bedürfniss und die Fähigkeit der ästhetischen Betrachtung.

»Die Kunst wiederholt die durch reine Contemplation aufgefassten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt. Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntniss der Idee, ihr einziges Ziel Mittheilung dieser Erkenntniss.«[1])

Im Menschen löst sich endlich der Intellekt vom Willen dermassen ab, dass er im Stande ist, seiner Erscheinung, der reinen Anschauung, der unmittelbaren Erkenntniss, nachzugehen, den ihn trübenden Willen zu vergessen und, in seinen lichten Momenten, »klarer Spiegel des Objekts«[2]) zu werden.

Indem der Mensch anschaut, hört er auf Individuum zu sein: er versinkt in die Idee, verliert sich in ihr, wird Eins mit

---

schwerste aller Probleme, unbeantwortet gelassen. Schop. von ihm, über ihn etc. S. 434 f. heisst es, die moralische Verschiedenheit der Charaktere ist ein „Abgrund der Betrachtung, indem wir über den Ursprung einer solchen Verschiedenheit nachsinnend vergeblich brüten". Die von Hartmann hervorgehobene Unfähigkeit Schopenhauer's, den Begriff der Entwickelung zu fassen, blickt auch bei dieser Frage durch (s. Phil. d. Unbew. II, 398).

[1]) Welt a. W. I, 217.

[2]) Ebd. S. 210.

Digitized by Google

ihr.[1]) Und da die Idee die adäquate Objektivität des Dinges an sich ist, so schaut der Mensch das Ding an sich an, was soviel heisst, als: Das Ding an sich schaut sich selbst an, es hat sich in sich selbst verloren und sich somit wiedergefunden, und hört auf zu wollen. Daher die Schmerzlosigkeit und Heiterkeit im Zustande des reinen Kunstgenusses, der reinen Contemplation.

Die Fähigkeit, willenloses Subjekt der Erkenntniss zu werden, muss allen Menschen inwohnen; ihren Höhepunkt erreicht sie aber im Genie.[2]) Das Genie, mit seinem entfesselten Intellekt, vergleicht Schopenhauer sehr schön[3]) mit einem »unter den grossen Drahtpuppen des berühmten Mailändischen Puppentheaters mitspielenden, lebendigen Menschen, der unter ihnen der einzige wäre, welcher Alles wahrnähme und daher gern sich von der Bühne auf eine Weile losmachte, um aus den Logen das Schauspiel zu geniessen.«

Das Genie schaut nur an, und eben weil es nur anschaut, ist es ruhig, schmerzlos; weil es aber auch zugleich an dem Treiben der Welt nicht den geringsten Antheil nimmt, ist es schuldlos, heilig.

Der »göttliche Wahnsinn« aber, in welchem nur das Genie Genie ist, ist vorübergehend, muss vorübergehend sein, da der geniale Funke allen Menschen ausnahmslos zukommt, mithin ein Bestandtheil jedes intelligibeln Charakters ist, also nicht die Erscheinung des geläuterten Absoluten sein kann, des Absoluten, das seine Laufbahn bereits zurückgelegt und seine Schuld gesühnt hat. Das Genie ist nur ein lichter Moment im verdunkelten Bewusstsein des Absoluten, eine kurze Anamnesis der ursprünglichen Vollkommenheit. Es ist heilig nur so lange es Genie ist. Der Wille nimmt aber bald überhand, und das Genie wird wieder, was es war: Objektivation des Willens, der Sünde und der Schuld.

Der Mensch soll das für immer werden, was das Genie blos vorübergehend ist: willenloses, reines Subjekt der Erkenntniss.

Der Mensch, als Erscheinung, ist der Ausdruck des Erkenntnisszustandes des Dinges an sich. Hat er nun das Wesen der

[1]) Ebd. S. 210.
[2]) Ebd. S. 229.
[3]) Eb. II, 442.

Digitized by Google

Dinge erkannt, so heisst es, dass das Absolute sich wiedererkannt und somit befreit hat: die Seligkeit des Menschen ist der Erkenntnissgrund für die Seligkeit des Absoluten.

So bekommt, in dieser Fassung, die Erlösung den Charakter eines universalen Aktes; sie wird zum Ziel des Weltprocesses und die unhistorische Weltanschauung Schopenhauer's wird einer historischen weichen müssen, »zu welcher in der Entwicklungsfähigkeit der Ideen genügender Boden gegeben ist.«[1])

Der Mensch erkennt das Wesen der Welt: er erkennt sein eigenes Wesen: er erkennt die Identität des Wesens aller Geschöpfe mit dem seinigen.

Dieses Sich-wiederfinden in Allem, dieses Erkennen des eigenen Ich in jedem fremden Ich, dieses Aufheben des Ich überhaupt, ist das Phänomen, in welchem sich die Selbsterkenntniss des Willens offenbart.

So mannigfaltig die empirischen Charaktere der Menschen auch erscheinen mögen, lassen sie sich dennoch, in ihrem Grunde betrachtet, auf zwei grosse Klassen zurückführen, deren jede, der Genauigkeit und Uebersichtlichkeit halber, wieder in zwei Unterarten eingetheilt werden mag. Wie wäre auch, in der That, eine grössere Verschiedenheit des menschlichen Wesens möglich, da dasselbe doch der Ausdruck der Selbsterkenntniss des Willens ist. Entweder schlummert noch die Selbsterkenntniss, oder sie hat einen gewissen Grad erreicht: im letzten Fall kommt es nur auf das Mehr oder Minder an, da die vollkommene Erkenntniss, beim Betrachten des menschlichen Lebens, gar nicht in Erwägung zu ziehen ist.

Ist der Intellekt noch gänzlich unter der Herrschaft des Willens, so muss, in der Erscheinung, noch ein gänzliches Befangensein im principio individuationis stattfinden und ein grenzenloser Egoismus die einzige Triebfeder aller Handlungen sein. Der Wille eines solchen Menschen kennt keine Schranken in seiner Bejahung, und geht, in seiner Wuth und Blindheit, so weit, dass er sogar Befriedigung in der Verneinung des fremden Willens sucht.

[1]) Hartmann, Ueber d. Umbildg. d. S.'schen Philos., ges. phil. Abhandl. S. 69 f.; ges. Stud. u. Aufs. S. 649.

Digitized by Google

Diese uneigennützige Freude an fremden Leiden ist das, was man Bosheit und, wenn gesteigert, Grausamkeit nennt.

Der Böse kennt nur sein Ich und untergräbt das fremde Glück ohne Schonung und Mitleid im Angesicht seiner eigenen Vortheile; der Grausame aber weidet sich am Anblick fremder Leiden, die ihm nicht mehr blosses Mittel zur Erreichung seiner eigenen Zwecke, sondern Zweck an sich sind.[1])

Der Intellekt beginnt endlich, sich vom Willen zu emanzipiren: das principium individuationis hört allmälig auf, eine absolute Scheidewand zwischen dem Individuum und der übrigen Welt zu sein; der individuelle Wille kann, nachdem ein gewisser Grad seiner Selbsterkenntniss den Schleier der Maja gelüftet, sich nicht mehr ohne alle Rücksicht auf fremden Willen bejahen, weil er angefangen hat, in, ihm blos als Vorstellung gegebenen, Erscheinungen sein eigenes Wesen zu erkennen.

Die Handlungen eines, diese Entwicklungsstufe des Willens repräsentirenden, Menschen müssen den Stempel der Gerechtigkeit, d. h. der Negation des Bösen tragen.

Der Gerechte »wird nicht, um sein eigenes Wohlsein zu vermehren, Leiden über Andere verhängen, er wird kein Verbrechen begehen, wird die Rechte, wie das Eigenthum eines Jeden respektiren.«[1])

»In dieser Gerechtigkeit liegt, wenn man auf das Innerste derselben sieht, schon der Vorsatz, in der Bejahung des eigenen Willens nicht so weit zu gehen, dass sie die fremden Willenserscheinungen verneint, indem sie solche jenem zu dienen zwingt. Man wird daher eben so viel Anderen leisten wollen, als man von ihnen geniesst.«[2])

Die Selbsterkenntniss des Willens schreitet fort, die Durchschauung des principii individuationis erreicht einen höheren Grad, der Unterschied zwischen dem eigenen Ich und dem fremden wird in den Augen des Menschen immer geringer. — Wenn der blos Gerechte dabei stehen bleibt, fremde Leiden nicht zu verursachen, so verhält sich der gute oder edle Charakter positiv zu seinen

[1]) Welt a. W. I, 429 f.
[2]) Ebd. S. 137. Grundpr. d. Eth. § 17 S. 212—26.
[3]) Ebd. S. 138.

Digitized by Google

Mitmenschen: »er versagt sich Genüsse, übernimmt Entbehrungen, um fremde Leiden zu mildern. Er wird inne, dass der Unterschied zwischen ihm und Anderen, welcher dem Bösen eine so grosse Kluft ist, nur einer vergänglichen täuschenden Erscheinung angehört, er erkennt, unmittelbar und ohne Schlüsse, dass das Ansich seiner eigenen Erscheinung auch das der fremden ist, nämlich jener Wille zum Leben, welcher das Wesen jeglichen Dinges ausmacht und in Allen lebt; ja, dass dieses sich sogar auf die Thiere und die ganze Natur erstreckt: daher wird er auch kein Thier quälen.« [1])

Der Gute leidet mit den Leidenden, weil er im fremden Leiden sein eigenes erkennt. Wie ist unter dieser Bedingung eine schlechte, antimoralische Handlung auch nur denkbar?

Aus dieser Erkenntniss muss nothwendig die Tugend entspringen, und zwar die Tugend schlechthin, das Mitleid, die Liebe, die ἀγάπη, die gänzliche Aufhebung des Egoismus, der absolute Gegensatz der Liebe — ἔρως. »Alle wahre und reine Liebe ist Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht. Selbstsucht ist der ἔρως, Mitleid ist die ἀγάπη.« [2])

Es ist die Eine allein echte moralische Triebfeder, [3]) und das Leben des Mitleidigen ist die Vorhalle der Seligkeit, der Erlösung.

Die (intuitive) Erkenntniss, dass alles Lebende in seinem Wesen mit unserem eigenen Selbst identisch ist, breitet unseren Antheil über die ganze Natur aus: »hierdurch wird das Herz erweitert. Durch den also verminderten Antheil am eigenen Selbst wird die ängstliche Sorge für dasselbe in ihrer Wurzel angegriffen und beschränkt: daher die ruhige, zuversichtliche Heiterkeit, welche tugendhafte Gesinnung und gutes Gewissen giebt — — — der Egoist fühlt sich von fremden und feindlichen Erscheinungen umgeben — — — der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erscheinungen: das Wohl einer jeden derselben ist sein eigenes.« [4]) Er fühlt und erkennt sein Ich in allen Wesen: daher keine Angst vor dem Tode. Denn der Tod zerstört nur seine Individualität, und diese hat er bereits als einen blossen Schein durchschaut: er weiss, dass sein

[1]) Ebd. S. 440. Grundpr. d. Eth. S. 238—45.
[2]) Welt a. W. I, 444.
[3]) Grundpr. d. Eth. § 16, S. 205—12.
[4]) Welt a. W. I, 441 f.

Digitized by Google

Wesen mit dem Wesen der Welt Eins ist und dass dieses dem Tode und der Zerstörung nicht anheimfällt. Er lebt im Ganzen und so weiss er, dass er ewig lebt. Nur dem Guten ist die Unsterblichkeit kein bloser Glaube, sondern eine durch die Erkenntniss begründete, unerschütterliche Gewissheit:

„Vor dem Tode erschrickst Du! Du wünschest unsterblich zu leben!
Leb' im Ganzen! Wenn Du lange dahin bist, es bleibt."

Nur aus dieser Gewissheit der Ewigkeit und Unzerstörbarkeit des mit dem Allwesen identischen menschlichen Wesens lässt sich der höchste Grad uneigennütziger Liebe, die Selbstaufopferung, erklären. Der Mensch, der auf dieser Stufe steht, ist die letzte mögliche Objektivation des Willens, der Ausdruck der vollkommensten Selbsterkenntniss des Absoluten: der Schleier der Maja ist zerrissen, kein Irrthum mehr, kein persönliches Leiden: Leben und Leiden im Ganzen und für das Ganze. [1])

Die Stufen der Selbsterkenntniss des Willens von dem Stadium an, wo der Intellekt beginnt, sich vom Willen zu emanzipiren, werden also durch die vier Ideen: der Grausamkeit, Bosheit, Gerechtigkeit und Güte repräsentirt. Jeder dieser Ideen entspricht, in der Erscheinungswelt, ein gewisser Grad der Durchschauung des principii individuationis, und so ergeben sich von selbst die oben deducirten vier grossen (ethischen) Klassen der Menschen.

Wir finden das Resumé dieser Lehre in einem kleinen indischen Gedichte, »die Klassen der Menschen« betitelt, [2]) welches auch darum hier Platz finden mag:

[1]) Welt a. W. I, 443.

[2]) Indische Gedichte in deutsch. Nachbild. v. Albert Hoefer. 1. Lese. Lpz. 1841. Die neue, bessere Uebersetzung von Ludwig Fritze (Univ.-Biblioth. N. 1408) lautet:

„Das sind die Guten, welche auf den eigenen Gewinn verzichten,
Doch darauf, dass des Andern Glück gefördert wird, ihr Mühen richten;
Das ist der Mittelschlag, die auch mit Eifer fremdes Wohl betreiben,
Doch dessen, dass sie selbst gedeihn, nicht minder eingedenk verbleiben;
Unholde, die als Menschen sich verkleiden, müssen solche heissen,
Die um ihr eignes Wohlergehn das Wohl des Andern niederreissen;
Die aber fremdes Wohlergehn zerstören ohne eignes Frommen, —
Ich weiss fürwahr den Namen nicht, den sie verdienen zu bekommen." —

Digitized by Google

„Engel giebts, die um des Nächsten willen
Eignen Vortheil wenig achten,
Und Gemeine, die zuerst an sich stets,
Dann erst an den Nächsten dachten;
Aber Teufel, die um eignen Vortheil
Jenes Glück nur untergraben —
Doch die grundlos ihrem Nächsten schaden
Diese keinen Namen haben." —

Also Egoismus und Mitleid! Dies sind die beiden einzigen ethischen Triebfedern.[1])

Der erste sagt: »Im eigenen Selbst allein habe ich mein wahres Sein, alles Andere hingegen ist Nicht-Ich und mir fremd.« Das Mitleid dagegen: »Mein wahres, inneres Wesen existirt in jedem Lebenden so unmittelbar, wie es in meinem Selbstbewusstsein sich nur mir selber kund giebt.«[2])

Im Mitleidigen also hat das Absolute sich wiedererkannt und seine Freiheit wiedergewonnen. Es fühlt sich aber noch gebunden und leidend in der Erscheinungswelt!

Sobald das Absolute die allerletzte Stufe seiner Selbsterkenntniss erreicht hat, befindet es sich in der Lage eines Menschen, der lange, lange Jahre in einem Kerker geschmachtet hat, und plötzlich befreit wird. Seine Freiheit ist ihm verkündigt, er erhält die Gewissheit, dass er von nun an dem Leben und der Welt wiedergegeben ist. Und er sieht sich noch von den Kerkermauern umgeben, er fühlt noch den Druck der Fesseln! Welche muss nun die erste That seiner Freiheit sein? Offenbar keine andere, als die Benutzung der Freiheit: er entledigt sich seiner Fesseln und verlässt den Kerker. — So das Absolute: sein Kerker ist die Welt der Erscheinungen, seine Fessel — der Wille zum Leben. Es tritt aus der Welt heraus, wirft den Willen von sich ab. Der Wille

---

[1]) Dass Schopenhauer noch die Bosheit für eine besondere dritte ethische Grundtriebfeder des Menschen ansieht (Gr. d. Eth. S. 210, 252), ist ganz unbegründet, da Bosheit, wie er auch selbst sagt (Welt a. W. I, 428), der höchste Grad des Egoismus ist. Eher könnte die Grausamkeit, „die uneigennützige Freude an fremden Leiden", zu jenen Triebfedern beigezählt werden, aber nach S.'s Erklärung (Ebd. 430), dass der Grausame in den von ihm verursachten fremden Leiden eine indirekte Linderung seiner eigenen sucht, ist auch dies nicht zulässig.

[2]) Gr. d. Eth. S. 270 f.

Digitized by Google

hört auf zu wollen, weil er nur sich selbst wollte, und wollte sich nur, weil er sich nicht kannte.

Die Erscheinung des Willens, der sich endlich erkannt hat, ist der gute Mensch. Er erkennt sich, er erkennt die Welt, und sein Willensdrang ist beschwichtigt, weil er gefunden, was er gesucht, weil er die verkörperte Erkenntniss ist. — Auch er fühlt sich nun frei und sieht sich noch mitten im Drangsal des Lebens, innerhalb der Schranken der Welt. Was thut er? Seine That muss der Ausdruck seines Wesens sein. Der Wille an sich hebt sich auf, hört auf, Wille zu sein, und fliesst mit der Erkenntniss in Eins zusammen.

Der individuelle Wille thut dasselbe: Die Erkenntniss wird zum Quietiv des Willens, die Verneinung desselben tritt ein. Der gute Mensch »erkennt das Ganze, fasst das Wesen desselben auf, und findet es in einem steten Vergehen, nichtigem Streben, innerem Widerstreit und beständigem Leiden begriffen, sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Thierheit und eine hinschwindende Welt. Dieses Alles aber liegt ihm jetzt so nahe, wie dem Egoisten nur seine eigene Person. Wie sollte er nun, bei solcher Erkenntniss der Welt, eben dieses Leben durch stete Willensakte bejahen und eben dadurch sich ihm immer fester verknüpfen, es immer fester an sich drücken? Wenn nun also der, welcher im principio individuationis, im Egoismus befangen ist, nur einzelne Dinge und ihr Verhältniss zu seiner Person erkennt, und jene dann zu immer erneuerten Motiven seines Wollens werden, so wird hingegen jene Erkenntniss des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum Quietiv seines Wollens werden. Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit.« [1])

Das Phänomen, in welchem diese Wendung des Willens sich kund giebt, ist der Uebergang von der Tugend, vom Mitleid, zur Askesis, zur Heiligkeit. »Es genügt dem Menschen nicht

[1]) Welt a. W. I, 448, Parerga II, § 166.

Digitized by Google

mehr, Andere sich selbst gleich zu lieben und für sie soviel zu thun, wie für sich; sondern es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt.« [1])

Die Askesis dürfte nicht mehr eine Objektivation des Willens genannt werden: sie ist das Endziel des ganzen Stufenreichs seiner Objektivationen, die Aufhebung der Erscheinung, und liegt nicht mehr, oder wenigstens nicht mehr ganz, in derselben. Für den Asketen giebt es keine Welt mehr, weil er das wahre Heil, die Erlösung erlangt hat, und diese ist ohne gänzliche Verneinung des Willens, also ohne die Aufhebung des Grundes aller Erscheinungen nicht denkbar. [2])

Die Askese ist der Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst: sie besteht noch, gehört aber nicht mehr in die Welt der Erscheinungen. Es ist der Moment, wo die Freiheit zum ersten, aber auch zum letzten Mal in die Erscheinung tritt, um aller Erscheinung ein Ende zu machen und das Reich der Gnade zu begründen, nach welchem die ganze Welt, in allen ihren Wesen, von ihrem Urbeginn an, sich gesehnt, und welche Sehnsucht im ganzen unermesslichen Stufenreich der Naturgestalten ihren Ausdruck gefunden hat.

Wir sehen also, dass die Freiheit, als die unmittelbare Folge der Erkenntniss, ebensowenig als diese selbst, erzwungen werden kann, sondern abgewartet werden muss und erst nach vollbrachter Busse als eine Gnade ertheilt wird.

Ich gestehe, dass ich in dieser Lehre von der Erlösung, namentlich, wenn man sie historisch, als einen Weltprocess, unter dem Gesichtspunkt des objektiven Idealismus betrachtet, nie eine Spur von einem »trostlosen« Pessimismus habe finden können; so wie ich überhaupt den Pessimismus bei Schopenhauer nicht stärker ausgedrückt finde, als bei vielen anderen Philosophen, die man doch nicht Pessimisten nennt. Wenn das »Reich der Gnade«, die Erlösung, der nothwendige, im Weltprincip selbst be-

[1]) Ebd. S. 449 ff.
[2]) Ebd. 470.

Digitized by Google

gründete, einzige Ausgang des Weltprocesses ist, — wo ist da »trostloser« Pessimismus?

Mit der Verneinung des Willens erfüllt der Mensch seine Bestimmung, erlangt die Freiheit und Seligkeit. Worin kann aber diese Seligkeit bestehen, da die gänzliche Verneinung des Willens nothwendig, die Aufhebung seiner Objektivation sein muss? Die Objektivation des Willens ist aber die Erscheinung, die Welt, das, in Bezug auf uns, einzige Positive, einzig Seiende. Die Aufhebung des Seins ist eine Negation des Seins, ein Nichtsein, ein Nichts. Die Seligkeit besteht also im Nichtsein, die Erlösung — im Uebergang in's Nichts. Nun ist aber das Nichts, so gut als das Sein, ein blos relativer Begriff. Blos vom Standpunkt der Bejahung des Willens aus ist die Verneinung desselben ein Werden zu Nichts; der entgegengesetzte Standpunkt aber würde uns, umgekehrt, das für uns Seiende als ein Nichts, und jenes Nichts als das Seiende zeigen. »So lange wir aber der Wille zum Leben sind, kann jenes Letztere (das Nichts) von uns nur negativ erkannt und bezeichnet werden, weil der alte Satz des Empedocles, dass Gleiches nur vom Gleichen erkannt wird, gerade hier uns alle Erkenntniss benimmt, so wie umgekehrt eben auf ihm die Möglichkeit aller unserer wirklichen Erkenntniss, d. h. die Welt als Vorstellung, oder die Objektität des Willens, zuletzt beruht, denn die Welt ist die Selbsterkenntniss des Willens.« [1])

Vor uns liegt allerdings jenes dunkle Nichts, eben weil wir noch der Wille zum Leben, die Negation des Nichts sind. Was dieses Nichts an sich ist, das vermögen wir nie irgendwie positiv auszudrücken oder zu erkennen, so lange wir überhaupt sind.

»Die Bejahung und Verneinung des Willens,« sagt Schopenhauer in einem Briefe an J. Frauenstädt, [2]) »ist ein blosses Velle und Nolle. Das Subjekt dieser Beiden ist Eins und Dasselbe. Als solches wird es durch seine Actus nicht aufgehoben und vernichtet. Es ist uns blos durch seine beiden Actus bekannt. Sein Velle stellt sich dar in dieser anschaulichen Welt, die eben deshalb die Erscheinung ihres Dinges an sich ist. Vom Nolle hingegen er-

[1]) Welt a. W. I, 485 f.

[2]) Schop. von ihm, über ihn. S. 559, Br. 26. Vgl. ebd. S. 430 f.

Digitized by Google

kennen wir blos die Erscheinung seines Eintrittes, welcher nur im Individuo vorgehen kann: Dieses aber gehört schon zuvor der Erscheinung des Velle an. Daher sehen wir das Nolle stets noch im Kampfe mit dem Velle auftreten, so lange das Individuum dauert. Hat in ihm das Nolle gesiegt, und hat das Individuum geendet, so ist dies eine reine Kundgebung des Eintritts des Nolle gewesen. Von diesem selbst aber können wir nichts weiter sagen, als dass seine Erscheinung nicht die des Velle sein kann (die Welt ist aufgehoben), wissen aber nicht, ob es überhaupt erscheint, d. h. ein sekundäres Dasein für einen Intellekt erhalte, den es erst hervorzubringen hätte (und à propos de quoi?) und können vom Subjekt dieses Nolle auch nichts aussagen, da wir in seinem entgegengesetzten Actus, dem Velle, als welcher auch einen Intellekt hervorbringt, positive Erkenntniss von ihm erhalten, eben als dem Dinge an sich seiner Erscheinung. — Ueberhaupt stehen diese Erkenntnisse an der äussersten Grenze des menschlich Wissbaren, am Horizont, wo der Tag sich in die Nacht verliert und es heisst:

ἐγγυς γαῤ νυκτος τε και ηματος εισι κελευθοι,

daher man hier nicht mit der Deutlichkeit des hellen Mittags sieht.«

Die Schopenhauer'sche Lehre schliesst mit der Askese. Die individuelle Willensaufhebung wäre also das Mittel zur Welterlösung, das letzte Entwicklungsstadium der empirischen Welt, die Pforte zur ewigen Ruhe und Seligkeit. Ist dem wirklich so?

Kann das so sein?

III.

Wir sehen, dass bei Schopenhauer der empirischen Welt, im Ganzen und Einzelnen, keine andere Bedeutung zukommt, als die eines Spiegelbildes der intelligibeln oder der Ideenwelt: das Vergängliche ist eben »nur ein Gleichniss« und hat als solches nur einen Werth insofern es das Ewige illustrirt. Der Selbsterkenntnissprocess des Absoluten, dessen Endziel die Aufhebung des Wollens

Digitized by Google

ist, stellt sich uns (phänomenal) dar in der Bewusstseinsentwicklung, welche in der intuitiven Erkenntniss der Identität aller Wesen oder der Askesis gipfelt. Die Askesis steht an der Grenze der Zeitlichkeit und Ewigkeit, oder vielmehr die Grenzlinie der beiden Welten (der intelligibeln und empirischen) geht durch das Phänomen der Askesis hindurch und spaltet dasselbe in zwei Hälften. Insofern ist die Askesis nicht blos ein Widerspruch der Erscheinung, sondern auch des Wesens mit sich selbst: sie ist Erscheinung und ist es nicht; sie ist das Absolute und ist es nicht.

Der ganze Weltprocess, oder die Entwicklung des erkenntnisslosen Willens zur Erkenntniss, bestand nach Schopenhauer, wie wir gezeigt haben, in der Lösung des im Weltprincip selbst wurzelnden Widerspruchs zwischen Intellekt und Wille, zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, und durfte nicht als end- und ziellos gefasst werden. Nun stehen wir am Schluss des ganzen mühsamen und qualvollen Weltprocesses, glauben endlich das lang ersehnte Ziel erreicht zu haben, und stossen — auf was? Auf ein Phänomen, welches denselben kosmologischen Widerspruch involvirt, also selbst wieder einer Lösung, eines Fortgangs bedarf. Wo ist hier das Ende?

Es ist offenbar, dass die Schopenhauer'sche Askese, schon aus diesem Grunde, nicht der Schluss der Welttragödie sein kann. — Es kommt aber noch vieles Andere hinzu, um diesen Begriff völlig unstatthaft zu machen.

Wenn das Leben, nach Schopenhauer, ein blosses Schattenspiel ist, nichts weiter als eine empirische Darstellung und Wiederholung des intelligibeln, unsichtbaren Processes, so ist damit die Unmöglichkeit jedes gegenseitigen Einflusses, jeder Wechselwirkung zwischen dem Intelligibeln und Empirischen ausgesagt: nur die Idee ist wirksam, weil sie allein wirklich lebendig und reell ist. Diesem Gedanken entspricht vollkommen die Aeusserung Schopenhauer's, dass die Freiheit, die Verneinung des Willens, die Heiligkeit, die Aufhebung des Charakters oder die Wiedergeburt, — dies sind lauter identische Begriffe, — nicht durch Vorsatz zu erzwingen ist, sondern aus dem innersten Verhältniss des Erkennens zum Wollen im Menschen hervorgeht, daher plötzlich kommt, wie von aussen angeflogen, und dem kirchlichen Begriff der Gnaden-

Digitized by Google

wirkung zu vergleichen ist. Dies ist der Sinn des Wortes: »la liberté est un mystère.«[1])

Diese einfache, klare und tiefsinnige Lehre, die in gar keinem Widerspruch steht, weder zu der Beschaffenheit des Dinges an sich, noch zu der Erscheinung, wird ganz verdorben durch die Einführung der Askesis im engeren Sinne, d. h. der vorsätzlichen Brechung des Willens, »durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, die selbstgewählte büssende Lebensart und Selbstkasteiung, zur anhaltenden Mortifikation des Willens.«[2])

Was soll dieser tour de force noch bedeuten? Solange der Mensch noch lebt, ist er Erscheinung, er mag noch so heilig sein, und den Gesetzen aller Erscheinung unterworfen, d. h. er ist durch und durch necessitirt, und von einer vorsätzlichen, selbstgewählten Handlung kann gar keine Rede sein, noch weniger aber von einer solchen, die eine Wirkung hätte haben können auf das Intelligible. Und selbst wenn, durch ein Wunder, der Mensch einer solchen freien That fähig würde, hätte doch eine vorsätzliche, also absichtliche Heiligkeit keinen grösseren ethischen Werth, als jedes andere opus operatum, dem doch Schopenhauer selbst alle moralische Bedeutung abspricht.[3]) — Ist aber die individuelle Askesis die Objektivation der allerletzten Stufe der intelligibeln Selbsterkenntniss (— wir nehmen dies an, obgleich dem nicht so ist, wie gezeigt werden soll —), so ist jede individuelle That, jede persönliche Zugabe, — selbst wenn sie möglich wäre, — ein praktischer Pleonasmus: der Wille ist ja schon annihilirt, durch sich selbst; wozu also noch jener fürchterliche Kraftaufwand, der die Erlösung nicht um einen Pulsschlag rascher, höchstens effektvoller herbeiführen kann?

Von der Askesis wird das Heil der Welt erwartet: der Asket soll der Erlöser der Natur sein. Nun hat es aber thatsächlich genug Asketen gegeben, — Schopenhauer sagt selbst:[4]) »dass der Wille zum Leben vom Wollen loskommen kann, bezeugt die Askese in Asien und Europa durch Jahrtausende,« und in seinem

[1]) Welt a. W. I, 478 f.
[2]) Ebd. S. 463. 451 f.
[3]) Ebd. S. 482.
[4]) Schop. Von ihm, über ihn etc. S. 549, Br. 24.

Digitized by Google

Hauptwerk (I, 474 f.) führt er zahlreiche Beispiele freiwilligen Hungertodes an, —

„Und immer zirkulirt ein neues frisches Blut.
So geht es fort, man möchte rasend werden."

Dies, dächte ich, wäre ein palpabler Beweis, dass die individuelle Askese keine welterlösende Macht ist,[1]) denn an der Aufrichtigkeit und wirklichen Herzens- und Sittenreinheit der Asketen, von denen die Geschichte uns berichtet, haben wir nicht den mindesten Grund zu zweifeln.

Die Unmöglichkeit, dass die individuelle Askese die allerletzte Willensobjektivation sei, folgt also, wie wir sehen, schon einfach aus dem Begriffe der Erscheinung, als welche die Askesis doch ist.

Aber auch aus der Beschaffenheit der Ideenwelt und ihres Verhältnisses zur empirischen ergiebt sich dieselbe Unmöglichkeit.

Die Ideen sind, wie wir wissen, fixirte Stadien der absoluten Selbsterkenntniss, gleichsam Notizen im Tagebuche, welches der Wille über den Gang seiner Erkenntnissentwicklung führt. Je weiter diese letztere fortschreitet, um so mehr Stoff bekommt der Wille für sein Notizbuch. Die Paragraphen werden immer länger und reicher, und damit das Heft nicht zu dick wird, fasst der Wille in jedem neuen Capitel den Inhalt aller vorhergegangenen kurz zusammen und reisst dann die letzteren heraus.

So geht es fort: ein Blatt nach dem andern wird vom Buche der Welt, als veraltet und unnöthig, losgetrennt, bis auf das letzte, welches nun Auskunft über alles Vergangene und Gegenwärtige giebt. Ueber die Zukunft steht keine Silbe, weil es für den Willen keine Zukunft mehr geben kann, nachdem er sich selbst erkannt

[1]) Bekanntlich sah es Schopenhauer sehr ungern, wenn man mit der Frage: warum nicht Ein Heiliger schon die Welt aufhebt, ihm näher an den Leib rückte. So war es namentlich J. Frauenstädt, dem dieses „Problem" viel zu schaffen machte (s. Schop. von ihm etc. S. 153. 556. vgl. Briefe ü. d. S.'sche Phil. 1. Folge S. 338 f.); leider war aber die einzige Antwort, die er von Schopenhauer immer erhielt, wenig geeignet, seine Wissbegierde zu befriedigen, und man staunt über die naive Befangenheit des Jüngers in den Ansichten seines Meisters, die ihm da ein Räthsel zeigte, wo jeder Unbefangene eine Verkehrtheit erblicken muss.

Digitized by Google

und somit seinen, oder, was dasselbe, den Weltzweck erreicht hat. — Der stark verfälschte und verzerrte Nachdruck jenes intelligibeln Tagebuchs ist unsere empirische Welt. Die durch das principium individuationis vervielfältigten losen Blätter sind die untergegangenen Welten und Civilisationen; das letzte, noch vorhandene Blatt, ist die Welt, in der wir leben. Je näher und unbefangener man diese betrachtet, um so klarer wird es, dass, bis auf eine Erscheinung, sie doch nichts Anderes ist, als ein Miniaturbild dessen, was war; eben ein Excerpt. Die Eine Erscheinung aber ist das Neue, der letzte Grad der Selbsterkenntniss des Absoluten. Man erkennt, dass wir das Christenthum meinen, nicht als Dogma, sondern als Idee. Das Christenthum zeigt uns den Weg, auf dem die Erlösung erreicht werden muss, indem es uns, nicht eine bessere Welt, sondern die Schlechtigkeit und Armseligkeit dieser durch und durch schönen und zweckmässig geordneten Welt aufdeckt.[1])

Jedem Zeitalter, jeder Civilisation liegt ein Dualismus der Prinzipien zu Grunde: des aus den älteren Perioden herübergebrachten Prinzips, und des neuen, der betreffenden Periode allein eigenen und allein lebensfähigen. Dieser Dualismus stellt sich in der Geschichte in einem Kampfe um Leben und Tod dar zwischen den beiden Prinzipien, der auch als ein Kampf des Guten und Bösen angesehen werden kann. Das Böse, oder das Alte, unterliegt immer früh oder spät, denn es ist schon an sich ein überwundener Standpunkt, und als solcher, metaphysisch, bereits längst besiegt, d. h. vom Absoluten als falsch oder unzureichend erkannt.

Der Sieg des Lebens, oder der höheren Erkenntniss, über Tod und Irrthum ist die Entwicklung der neuen Idee und ihre Befestigung im menschlichen Bewusstsein, das, was, bildlich und mythisch, das Herabsteigen der Ideen in die Erscheinungswelt genannt wird, oder die Vervielfältigung der Idee durch das principium

---

[1]) Die klassische Formel für diesen Pessimismus, — wenn überhaupt der Ausdruck „Pessimismus" hier noch zu gebrauchen ist, — hat Hartmann gegeben: „Ist der pessimistische Monismus trostlos?" (ges. phil. Abhndlg. 1872; S. 78); ges. Studien u. Aufs. 1876. S. 153): „Diese Welt ist die beste aller möglichen Welten, aber sie ist schlimmer als keine."

Digitized by Google

individuationis. Je höher und complizirter die Idee, um so längerer Entwicklung bedarf sie, um so schwieriger ist ihre Erkenntniss, denn »nur das Gemeine verkennt man selten.« Die neue Idee muss erst das alte vollständig verdrängen, Allgemeingut werden, oder das einzige Motiv, aus dem die Begebenheiten eines Zeitalters zu erklären sind; dann hat sie ihre Bestimmung erfüllt und fällt, wie eine überreife und wurmstichige Frucht vom Baume des Lebens, um einer anderen, lebensfähigeren, Platz zu machen.

Auch in unserer christlichen Periode sehen wir jenen Kampf der höheren und niederen Erkenntniss. Was man jetzt fälschlich Auswüchse unserer Civilisation nennt, sind eben die irrationellen Ueberreste, Rudimente, untergegangener Zeiten. Die Idee des Christenthums hat sie sicher nicht erzeugt. Wir, unglückliche Zeitgenossen, haben allerdings viel zu leiden unter jenen wilden Ausbrüchen des ungezähmten Willens, und können uns schwer auf den objektiven Standpunkt erheben, von wo aus wir alle Gräuelthaten der Gegenwart nur als eine ohnmächtige Empörung des Bösen gegen das Gute und Wahre ansehen könnten; gelingt es uns aber, in ruhigeren Augenblicken, jenen hohen Standpunkt zu behaupten, so muss uns die Ueberzeugung trösten, dass das Gute doch den Sieg davon tragen wird, und die Zukunft die Idee der Liebe und des Friedens verwirklicht und somit die höchste und reinste Erkenntniss zum einzigen Motiv aller menschlichen Handlungen macht. Die Idee des Christenthums, d. h. die Idee des willenlosen Subjekts der Erkenntniss, wird sich in der Welt vervielfältigen und behaupten, d. h. entwickeln; und wollen wir auch für dieses höchste, der Welt erst in einer fernliegenden Zukunft bevorstehende Stadium noch den Ausdruck »Askese« beibehalten, so ist doch klar, dass wir den Begriff derselben jetzt anders fassen: nicht mehr als eine individuelle That oder Tugend, sondern als einen universellen Akt der Welterlösung, welcher nur das Resultat des ganzen, gesetzmässig, Schritt für Schritt vor sich gehenden und durch keine persönliche Handlung gewaltsam zu beschleunigenden Entwicklungsprozesses der christlichen Idee sein kann.

Jede neue Idee ist ein erlösendes Prinzip, weil sie, als das Gute, die alte Idee, oder das Böse, bekämpft und besiegt, und sich

Digitized by Google

selbst davon erlöst. Demnach ist jede neue Geschichtsperiode, jedes neue Zeitalter eine relative Welterlösung. Das Christenthum muss aber nothwendig zugleich eine absolute sein. Indem seine Idee sich in der Welt ausbreitet, versinken die alten Ideen ins Nichts: es muss eine Zeit der Alleinherrschaft der christlichen Idee kommen. Aber auch die christliche Idee verliert, wie jede andere, ihre Bedeutung, sobald ihre Mission erfüllt ist, d. h. sobald sie (nicht blos einem einzelnen Menschen, sondern) der ganzen Menschheit den Weg zur Erlösung gezeigt und gebahnt hat. Sie wäre ein Hemmniss für die Vollendung des Weltprozesses und insofern ein Uebel, wenn sie sich selbst, als unnöthig, nicht aufhöbe, und dadurch der Weltagonie nicht ein Ende machte, wie jedes Palliativ zur Erhaltung der Kräfte eines dem Tode bereits unwiderruflich verfallenen Organismus ein Uebel ist.

Die Erfahrung, das wirkliche Leben selbst, zwingt uns zu der Annahme, dass die Weltaufhebung der einzige denkbare Ausgang des Weltprozesses sein kann. Denn stellen wir uns einmal die Frage: Was ist mit dem Leben anzufangen, wenn die aus der höchsten Erkenntniss folgende, Alles nivellirende, alle Individualität aufhebende Liebe einst verwirklicht ist? Die Antwort mag sonderbar klingen, ist dennoch aber ganz richtig: mit einem derartigen Leben ist gar nichts anzufangen, weil es überhaupt kein Leben ist, sondern ein absoluter Stillstand, die höchste denkbare Langeweile, ein Zustand, der nur von der Allweisheit und Allgüte des Unbewussten auf das Raffinirteste ersonnen werden konnte als Mittel, den letzten, möglicherweise noch vorhandenen Funken der Liebe zum Dasein im Menschen auf das Sicherste zu erlöschen. Unser Leben in allen seinen Aeusserungen besteht ja nur in dem Streben nach Erkenntniss: ist das Ideal erreicht, so ist das Leben auch verbraucht. Eben darum hat auch ein so lebensmuthiger Geist wie Lessing das Streben nach Wahrheit dem Besitze derselben vorgezogen.

Oder ist etwa Wissenschaft, Kunst, politisches und soziales Leben denkbar, wenn der Mensch nichts mehr zu wollen hat, also nicht mehr leidet? »Das Leiden,« sagt Schopenhauer,[1]) »ist Be-

[1]) S. Von ihm, über ihn etc. S. 499 f.

Digitized by Google

dingung zur Wirksamkeit des Genius. Glaubt Ihr, dass Shakespeare und Göthe gedichtet, oder Platon philosophirt und Kant die Vernunft kritisirt hätte, wenn sie in der sie umgebenden wirklichen Welt Befriedigung und Genüge gefunden hätten und ihnen wohl darin gewesen wäre und ihre Wünsche erfüllt worden? Erst nachdem wir mit der wirklichen Welt in gewissem Grade entzweit und unzufrieden sind, wenden wir uns um Befriedigung an die Welt des Gedankens.« »So lange man hat, was den Willen befriedigt oder nur Befriedigung verspricht, kommt es zu keiner genialen« — zu gar keiner! — »Produktion — — nur wenn die Wünsche und Hoffnungen zu nichte werden, unabänderliche Entbehrung sich zeigt, und der Wille unbefriedigt bleiben muss, nur dann fragt man sich: Was ist diese Welt?« Und mit dieser Frage beginnt und in ihrer Lösung besteht das menschliche Leben. Also selbst die Leidenslosigkeit ist für dieses unser Leben ein Leiden, da sie die Langeweile mit sich bringt. »Noth und Schmerz erfüllen die Welt, und auf die, welche diesen entronnen sind, lauert in allen Winkeln die Langeweile,« [1]) dieser zweite Pol, — die Noth ist der andere, — des Menschenlebens.

Das Umsichgreifen der Liebe, die Entfaltung der höchsten Idee in der Welt, muss also nothwendig mit der Steigerung des taedium vitae zusammenfallen, nicht blos im Menschen, sondern in der ganzen Natur: die Welt wird alt, alle Wesen sehnen sich nach Ruhe, ewiger Ruhe. Seitdem die Menschheit existirt, hat sie auf die Erkenntniss hin gearbeitet und gerungen, als auf die höchste Glückseligkeit. Nun, im Besitz der Erkenntniss, kommt sie dahinter, dass auch diese nicht der absolute Zweck der Welt ist, sondern ein blosses Mittel zum Ausgang aus der Welt, dass also die Glückseligkeit überhaupt nicht zu finden ist, so lange wir leben, dass sie mit zu den Illusionen gehört, und dass das ganze Leben der Natur und die Geschichte der Menschheit nur ein vom Logischen aufs Zweckmässigste geleiteter Entwicklungsprozess des Bewusstseins war, dessen einziges Ziel — das Ende dieses Prozesses und somit der Welt. —

Wie überall, so auch hier, ist es Hartmann, der das grosse

---

[1]) Parerga I, 352.

Digitized by Google

Verdienst hat, die Schopenhauer'sche Lehre zu Ende gedacht, gereinigt und spekulativ und empirisch befestigt zu haben. Wenn man ohne Vorurtheile, ernst und ehrlich, in der Philosophie des Unbewussten das Kapitel: »Das Ziel des Weltprozesses und die Bedeutung des Bewusstseins«[1]) liest, so wird man mir zugeben müssen, dass grossartiger, zugleich aber auch einfacher und verständlicher, die philosophische Eschatologie noch nicht behandelt worden ist, und dass erst Hartmann den »trostlosen« Pessimismus auf die Höhe einer wahrhaft sittlichen und religiösen Weltanschauung gebracht hat. Im ganzen Schopenhauer findet sich kaum etwas Tröstenderes, echt philosophisch Besonneneres, von allem Subjektiven Freieres, aus einem so tiefen, ernsten und hochsittlichen Bewusstsein Gesprochenes, als die folgende Stelle in der Philosophie des Unbewussten,[2]) mit der ich auch, als mit zu dem Schönsten, was in dieser Art gesagt worden ist, Gehörenden, meine Betrachtungen schliessen will: »Der Weltprozess erscheint als ein fortdauernder Kampf des Logischen mit dem Unlogischen, der mit der Besiegung des letzteren endet. Wäre diese Besiegung unmöglich, wäre der Prozess nicht zugleich Entwickelung zu einem freundlich winkenden Ziele, wäre er ein endloser oder auch ein dereinst in blinder Nothwendigkeit oder Zufälligkeit sich erschöpfender, so dass aller Witz sich vergeblich bemühte, das Schiff in den Hafen zu steuern, — dann und nur dann wäre die Welt wirklich absolut trostlos, eine Hölle ohne Ausweg, und dumpfe Resignation die einzige Philosophie. Wir aber, die wir in Natur und Geschichte nur einen einzigen grossartigen und wundervollen Entwicklungsprozess erkennen, wir glauben an einen endlichen Sieg der heller und heller hervorstrahlenden Vernunft über die zu überwindende Unvernunft des blinden Wollens, wir glauben an ein Ziel des Prozesses, das uns die Erlösung von der Qual des Daseins bringt, und zu dessen Herbeiführung und Beschleunigung auch wir im Dienste der Vernunft unser Scherflein beitragen können.«

[1]) 7. Aufl. Abschnitt C. Cap. XIV.
[2]) S. 397.

Digitized by Google

In Carl Duncker's Verlag (C. Heymons)
in Berlin, Lützowstrasse 2, erschien ferner:

Lichtstrahlen

aus

Ed. v. Hartmann's sämmtlichen Werken.

Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen

von

Dr. Max Schneidewin,
Oberlehrer am Gymnasium zu Hameln.

Eleg. gbd. Preis 5 Mark.

Inhalt:

Einleitung.
I. Ueber Philosophie im Allgemeinen.
II. Ueber philosophische Richtungen der Gegenwart.
III. Aus der Erkenntnisslehre.
IV. Aus der Aesthetik.
V. Ueber Schriftstellerei, Kritik und Polemik.
VI. Aus dem Geistesleben.
VII. Aus dem Gemüthsleben.
VIII. Ueber Sittlichkeit.
IX. Ueber Religion und Christenthum.
X. Ueber den Pessimismus.
XI. Ueber sociale Fragen.
XII. Ueber Erziehung und Unterricht.
XIII. Ueber den Culturfortschritt.
XIV. Ueber Freundschaft, Liebe und Ehe.
XV. Ueber die Frauen.
XVI. Aus der Naturphilosophie.
XVII. Ueber den Darwinismus.

Druck von H. Sieling in Naumburg a/S.

Digitized by Google

Digitized by Google

In **Carl Duncker's Verlag** (C. Heymons) in Berlin, Lützowstrasse 2, erschien ferner:

Ascher, Dr. David, Arthur Schopenhauer. Neues von ihm und über ihn. 1871. Preis 1 M. 75 Pf.

Ed. v. Hartmann, Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart. 2te erweiterte Aufl. der „Erläuterungen zur Methaphysik des Unbewussten". 1877. Preis 7 Mark.

Klee, Dr. Herm., Grundzüge einer Aesthetik nach Schopenhauer. 1875. Preis 1 M. 50 Pf.

Venetianer, Moritz, Schopenhauer als Scholastiker. Eine Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie mit Rücksicht auf die gesammte Kantische Neoscholastik. 1873. Preis 7 Mark.

Psychologische Beobachtungen. Aus dem Nachlass von ***. 1875. Preis 2 Mark.

Beyersdorff, Dr. Rob., Die Raumvorstellungen. Metaphysische Untersuchung. 1880. Preis 1 Mark.

Goering, Dr. Wilh., Raum und Stoff. Ideen zu einer Kritik der Sinne. Preis 7 Mark.

Rosenthal, Ludwig A., Die monistische Philosophie. Ihr Wesen, ihre Vergangenheit und Zukunft. 1880. Preis 3 Mark.

Wernicke, Dr. Alex., Die Religion des Gewissens als Zukunftsideal. 1880. Preis 2 M. 40 Pf.

Dr. Eugen von Schmidt, Die Philosophie der Mythologie und Max Müller. 1880. Preis 2 M. 40 Pf.

O. Schmitz-Dumont, Die Einheit der Naturkräfte und die Deutung ihrer gemeinsamen Formel. Mit 5 Figurentafeln. 1881. Preis 4 Mark.

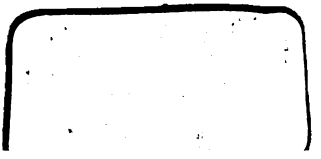
— — **Die mathematischen Elemente der Erkenntnisstheorie.** Grundriss einer Philosophie der mathem. Wissenschaften. 1878. Preis 12 Mark.

Druck von H. Sieling in Naumburg a/S.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google